Дж. Г. Льюисъ.

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

ВЪ

ЖИЗНЕОПИСАНІЯХЪ.

ПЕРЕВОДЪ

СЪ ПОСЛѢДНЯГО АНГЛІЙСКАГО ИЗДАНІЯ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

ИЗДАНІЕ В. Д. ВОЛЬФСОНА.

1885.

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ. 12 Февраля 1885 г.

ВЪ ТИПОГРАФІИ В. БЕЗОБРАЗОВА И КОМП.
(Вас. Остр., 8 л., д. № 45).

Дж. Г. Льюисъ.

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

ВЪ

ЖИЗНЕОПИСАНІЯХЪ.

ПЕРЕВОДЪ

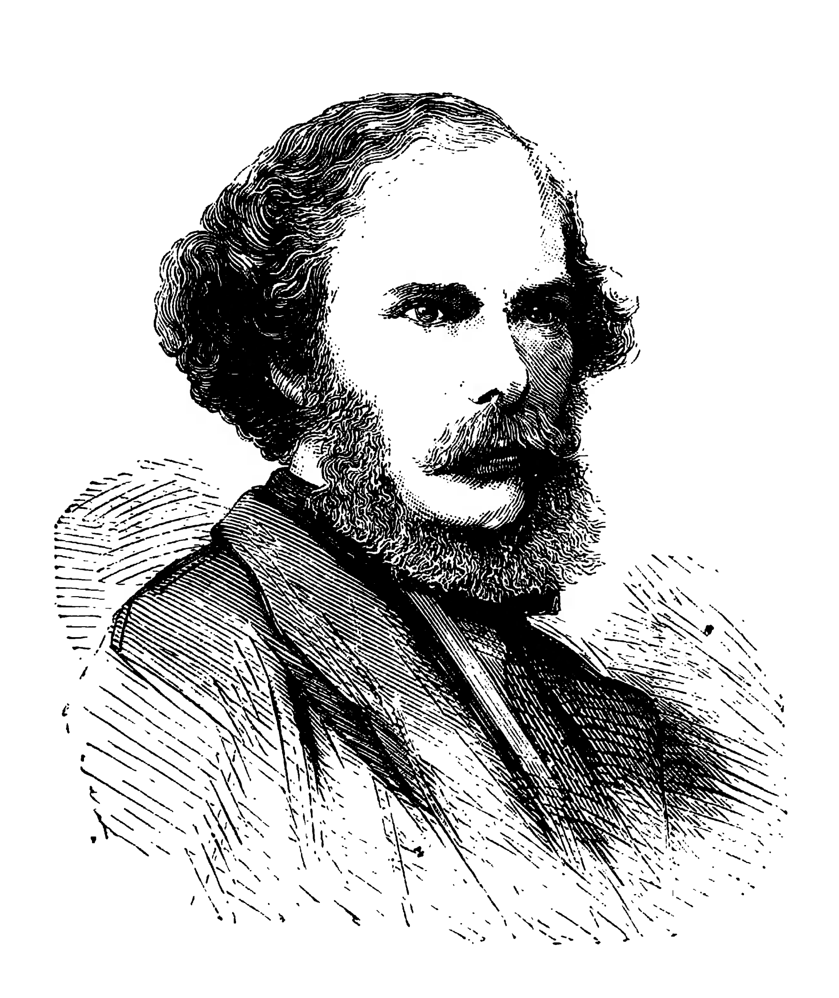
СЪ ПОСЛѢДНЯГО АНГЛІЙСКАГО ИЗДАНІЯ.

Томъ I-й.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

ИЗДАНІЕ В. Д. ВОЛЬФСОНА.

1885.



ОГЛАВЛЕНІЕ I ТОМА

стр.
Введеніе . . . . 1—26

ПЕРВАЯ ЭПОХА.

Понятія о сущности міра.

ГЛАВА I. **Физики** . . . . 27—34
§ I. Θалесъ 27
§ II. Анаксименъ 31
§ III. Діогенъ Аполлонійскій 32
ГЛАВА II. **Математики** . . . . 34—56
§ I. Анаксимандръ Милетскій 34
§ II. Пиθагоръ 40
§ III. Философія Пиθагора 46
ГЛАВА III. **Элейцы** . . . . 56—78
§ I. Ксенофанъ 56
§ II. Философія Ксенофана 61
§ III. Парменидъ 66
§ IV. Зенонъ Элейскій 72

ВТОРАЯ ЭПОХА.

Идеи о сотвореніи міра и о происхожденіи знанія.

§ I. Гераклитъ 78
§ II. Анаксагоръ 84
§ III. Эмпедоклъ 95
§ IV. Демокритъ 104

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

Кризисъ въ философіи. — Несостоятельность всѣхъ попытокъ разрѣшить проблему бытія, равно какъ и проблему знанія, порождаетъ софистовъ.

§ I. Софисты 111
§ II. Протагоръ 123

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

Новая эра, начинающаяся появленіемъ новаго метода.

§ I. Жизнь Сократа 128
§ II. Философія Сократа 148

ПЯТАЯ ЭПОХА.

Усвоеніе сократовскаго метода по частямъ.

§ I. Мегарійская школа. — Эвклидъ 164
§ II. Киренская школа. — Аристиппъ 168
§ III. Циники. Антисоенъ и Діогенъ 172

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

Полное усвоеніе и примѣненіе сократовскаго метода. — Платонъ.

§ I. Жизнь Платона. 179
§ II. Сочиненія Платона 186
§ III. Методъ Платона 197
§ IV. Платоновская теорія идей 201
§ V. Психологія Платона 204
§ VI. Общій взглядъ на діалектику Платона 213
§ VII. Теологія и космологія Платона 214
§ VIII. Взглядъ Платона на Прекрасное и на Добро . . 218
§ IX. Этика Платона 220

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

Философія снова приводится въ систему. — Конецъ сократовскаго метода.—Аристотель.

ГЛАВА I. **Аристотель** . . . . 224—243
§ I. Жизнь Аристотеля 224
§ II. Методъ Аристотеля 228
§ III. Логика Аристотеля 233
§ IV. Метафизика Аристотеля 240
ГЛАВА II. **Общій взглядъ на Сократовское движеніе** . . 244—246

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

Второй кризисъ въ греческой философіи: скептики, эпикурейцы, стоики и новая академія.

ГЛАВА I. **Скептики** 246
ГЛАВА II. **Эпикурейцы** 251
ГЛАВА III. **Стоики** 256
ГЛАВА IV. **Новая академія** 266
ГЛАВА V. **Итогъ восьмой эпохи**. 276

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

Философія вступаетъ въ союзъ съ вѣрою. Александрійскія школы.

ГЛАВА I. **Возникновеніе нео-платонизма** . . . . 277—283
§ I. Александрія 277
§ II. Филонъ 281
ГЛАВА II. **Антагонизмъ между христіанствомъ и нео-платонизмомъ** . . . . 283—297
§ I. Плотинъ 283
§ II. Александрійская діалектика 284
§ III. Александрійская троица 288
§ IV. Ученіе объ эманаціи 294
ГЛАВА III. **Проклъ** . . . . 297—301

Заключеніе о древней философіи 301

ОТЪ ИЗДАТЕЛЯ.

Книга Льюиса уже знакома русской публикѣ по переводу, изданному въ 1865 году подъ редакціею В. Д. Спасовича. Переводъ этотъ сталъ въ настоящее время библіографическою рѣдкостью; а между тѣмъ потребность въ сочиненіяхъ, подобныхъ „Исторіи Философіи", не только не уменьшилась, но несомнѣнно возрасла, и едва ли можно указать на другое сочиненіе по тому же предмету, которое болѣе соотвѣтствовало бы своему назначенію. Несмотря на многіе недостатки книги Льюиса, — къ числу которыхъ прежде всего слѣдуетъ отнести склонность автора къ софистикѣ, — она была и остается единственнымъ сочиненіемъ по исторіи философіи, которое даетъ возможность не-спеціалисту понять ходъ развитія человѣческой мысли, начиная съ первыхъ систематическихъ проявленій ея въ древней Греціи; если Льюисъ и не внушаетъ читателю никакого опредѣленнаго міровоззрѣнія, то онъ все же приближаетъ его къ таковому настолько, что небольшихъ усилій ума достаточно для совершенія перехода — отъ отрицательной философіи Льюиса къ положительной философіи Огюста Конта, лишь поверхностными штрихами намѣченной въ послѣдней главѣ II-го тома.

Переводъ сдѣланъ безъ всякихъ отступленій отъ подлинника; лишь въ немногихъ мѣстахъ сдѣланы пояснительныя добавленія и подстрочныя примѣчанія.

Владиміръ Вольфсонъ.

С.-Петербургъ
Январь 1885.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящее изданіе заключаетъ въ себѣ столь многочисленныя дополненія и измѣненія, что оно можетъ считаться почти новымъ сочиненіемъ. Къ прежнимъ философамъ присоединено еще семь: *Абеляръ, Амацали, Джіордано Бруно, Гартли, Дарвинъ, Кабанисъ и Галль.* Во введеніи, являющемся взамѣнъ первоначальнаго, выясняются отличительныя черты философіи и положительнаго знанія. Главы о Сократѣ, софистахъ, Аристотелѣ, Бэконѣ, Спинозѣ, Юмѣ, Кондильякѣ, Кантѣ и эклектизмѣ содержатъ значительныя добавленія и измѣненія, и вообще пересмотрѣна вся книга, такъ что безъ перемѣны не осталось почти ни одного параграфа.

Сочиненіе это, написанное десять лѣтъ тому назадъ, предназначалось для обыкновенной публики. Десять лѣтъ не прошли даромъ для историка, и, кромѣ того, успѣхъ этого сочиненія— какъ въ матеріальномъ отношеніи, такъ и въ смыслѣ вліянія его — настолько превзошелъ все, на что только возможно было съ нѣкоторымъ правомъ разсчитывать, что, предпринимая нынѣшнее изданіе, я счелъ необходимымъ измѣнить слегка какъ цѣль, такъ и объемъ своего труда. Мнѣ предстояло обратить вниманіе на болѣе серьезную публику, усвоить болѣе серьезный тонъ. Не забывая обыкновенныхъ читателей, я долженъ былъ подумать также и о тѣхъ требованіяхъ, которыя могутъ быть предъявлены учащимися. Многія полемическія мѣста исключены, равно какъ и многія цитаты и нѣкоторыя отступленія; благодаря такому выигрышу мѣста, новыя дополненія не увеличили объема сочиненія до неудобныхъ размѣровъ. Прибавлено вновь множество примѣчаній и библіографическихъ подробностей, хотя по прежнему принято было за правило воздерживаться отъ безполезныхъ цитатъ.

Трудъ, затраченный на это изданіе, какъ я надѣюсь, сдѣлаетъ его болѣе достойнымъ вниманія читателей. Здѣсь я обязанъ изъявить моему другу, достопочтенному В. Ж. Клэрку, изъ коллегіи Св. Троицы въ Кэмбриджѣ, признательность за ту доброту, съ какою онъ разрѣшилъ мнѣ обращаться, для провѣрки доказа-

тельствъ, къ его солидной учености и его критическому пониманію. Но, принося ему публичную благодарность за многія его замѣчанія и поправки, я долженъ освободить его отъ всякой отвѣтственности за тѣ взгляды, которые проводятся въ этомъ сочиненіи.

Цѣль этой исторіи, равно какъ и принципы, руководившіе мною при ея составленіи, выяснены во введеніи. Здѣсь же да позволено мнѣ будетъ прибавить лишь, что я хотя и пользовался трудами другихъ историковъ и критиковъ, но не ограничивался только ихъ помощью. Произведенія различныхъ философовъ, откуда взяты выписки и краткіе обзоры, изучены, за рѣдкими исключеніями, по первымъ источникамъ; во всѣхъ почти случаяхъ я или самъ выбиралъ цитаты, или свѣрялъ ихъ съ подлинникомъ. Поэтому, авторъ этой исторіи, не претендуя на то, чтобы она заняла мѣсто на ряду со многими ранѣе изданными учеными и обширными сочиненіями этого рода, полагаетъ однако, что въ его трудѣ слѣдуетъ видѣть нѣчто совершенно отличное отъ простой компиляціи. По новизнѣ плана, лежащаго въ основаніи этого сочиненія, непосредственное знакомство съ источниками являлось неизбѣжною необходимостью. Поставивъ себѣ задачей представить въ жизнеописаніяхъ зарожденіе, ростъ и развитіе философіи, я не всегда могъ черпать необходимый матеріалъ у писателей, не задававшихся подобной цѣлью; многое изъ того, что для меня имѣетъ огромную важность, оставлено безъ всякаго вниманія моими предшественниками.

Трудъ нашъ представляетъ еще и ту особенность, что въ немъ критика постоянно переплетается съ изложеніемъ. Для моей цѣли было необходимо доказать, что никакая метафизическая система не имѣла въ себѣ задатковъ жизненности; ни одна изъ этихъ системъ не успѣла прочно утвердиться, потому что ни одна не заслуживала этого. Согласно такой цѣли, мнѣ приходилось каждый разъ указывать на заключительный выводъ, къ которому приводило меня изученіе метафизическихъ проблемъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ,—въ особенности тамъ, гдѣ опровергается сенсуализмъ, а также при обсужденіи психологическихъ вопросовъ съ физіологической точки зрѣнія,—я принужденъ былъ довольствоваться краткимъ и несовершеннымъ изложеніемъ своихъ собственныхъ взглядовъ, и я прошу читателя смотрѣть на нихъ скорѣе какъ на критическую оцѣнку чужихъ идей, чѣмъ какъ на выраженіе того, что я имѣю сказать по поводу этихъ трудныхъ вопросовъ.

Ниже указаны изъ числа многихъ сочиненій по общей исторіи философіи лишь нѣкоторыя; учащійся найдетъ ихъ полезными, если онъ пожелаетъ бо́льшаго количества подробностей, чѣмъ какое совмѣстимо съ размѣрами и планомъ этого сочиненія.

На англійскомъ языкѣ. Ritter, History of Philosophy, 3 т.; Tennemann, Manual of the History of Philosophy, 1 т; Victor Cousin, Introduction to the History of Philosophy, 1 т.; Morell, History of Speculative Philosophy in the nineteenth Century, 2 т. (2-е изд., значит. исправл.).

На французскомъ языкѣ. Degérando, Histoire comparée des systèmes de philosophie, 4 т. (2-е изд.); Renouvier, Manuel de la philosophie ancienne, 2 т., и Manuel de la Philosophie Moderne, 1 т.; Damiron, Histoire de la philosophie en France au XIX Siècle, 1 т.; Galuppi, Lettres philosophiques, 1 т.

На нѣмецкомъ языкѣ. Ritter, Geschichte der Philosophie, 9 т.; Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 т.; Hegel, Geschichte der Philosophie, 3 т,; Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2 т.; Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 2 т.

ВВЕДЕНІЕ.

§ I. О различіи между философіей и положительнымъ знаніемъ.

Повсюду въ Европѣ философія утратила кредитъ. Нѣкогда слава и гордость величайшихъ умовъ, она, хотя и занимаетъ еще важное мѣсто въ системѣ общаго образованія, въ настоящее время находится, однако, въ упадкѣ, какъ свидѣтельствуютъ жалобы ея малочисленныхъ приверженцевъ и усиливающіеся ряды ея противниковъ. Уже не многіе вѣрятъ ея громкимъ обѣщаніямъ; еще менѣе людей, занимающихся ею съ тѣмъ страстнымъ терпѣніемъ, съ которымъ тысячи посвящаютъ себя положительной наукѣ. Съ каждымъ днемъ крѣпнетъ убѣжденіе, что философія, по самой сущности ея стремленій, обречена вѣчно блуждать въ запутанномъ лабиринтѣ, гдѣ узкіе и извилистые ходы постоянно выводятъ ея усталыхъ ревнителей на торную стезю ихъ предшественниковъ, которые, какъ извѣстно этимъ ревнителямъ, не могли найти выхода.

Философія находилась въ постоянномъ движеніи, но это движеніе было круговое — фактъ, выступающій въ особенно рѣзкой формѣ, если противопоставить ему прямолинейный прогрессъ положительнаго знанія. Вмѣсто того, чтобы, послѣ многолѣтнихъ гигантскихъ усилій, вѣчно возвращаться къ своему исходному пункту, положительное знаніе съ каждымъ годомъ, почти съ каждымъ днемъ, постепенно подвигается впередъ, и съ каждымъ успѣхомъ его возрастаетъ его поступательная сила, подобно тому какъ и въ органической жизни каждый шагъ въ развитіи сопровождается новымъ совершенствованіемъ функцій, а оно въ свою очередь ведетъ къ дальнѣйшему высшему развитію. Не открывается ни одного факта, вліяніе котораго не отражалось бы на цѣломъ строѣ научныхъ идей; не появляется ни одного такого механическаго усовершенствованія въ устройствѣ приборовъ, которое не обращалось бы въ новый источникъ открытій. Все дальше и дальше, съ возрастающею силой, катится эта чудная волна открытій, и «кругъ идей человѣческихъ безконечно расширяется съ теченіемъ временъ (съ

движеніемъ свѣтилъ небесныхъ)». Между тѣмъ какъ основныя начала философіи до сихъ поръ столь же спорны, какъ и двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ, принципы положительнаго знанія установлены твердо и служатъ путеводной звѣздою европейскому прогрессу. Тѣ же философскіе вопросы, которые занимали еще древнюю Грецію, рѣшаются и въ настоящее время въ Германіи при посредствѣ ничуть не болѣе надежныхъ методовъ и съ такими же шаткими надеждами на успѣхъ. Исторія философіи представляетъ зрѣлище многихъ умовъ—изъ нихъ нѣкоторые, наиболѣе крупные, прославили человѣческій родъ—постоянно сосредоточенныхъ на такихъ проблемахъ, которыя признаются чрезвычайно важными, но которыя не приводятъ ни къ какому иному результату, какъ только къ тому, что заставляютъ убѣждаться, какъ необычайно легко впасть въ заблужденіе и какъ мало вѣроятности добиться истины *). Это убѣжденіе—единственное пріобрѣтеніе, доставляемое философіей,—пріобрѣтеніе, имѣющее значеніе для критики, для психологіи. Напрасно нѣкоторые силятся доказать, что философія до сихъ поръ не подвинулась впередъ потому, что ея задачи сложны и требуютъ большихъ усилій въ сравненіи съ болѣе простыми вопросами положительнаго знанія. Напрасно предостерегаютъ насъ отъ заключеній о будущемъ по прошедшему, отъ увѣренности, что никакихъ успѣховъ не послѣдуетъ, потому что ихъ не было. Правда, рискованно ставить безусловныя границы развитію человѣческихъ способностей, но нисколько не рисковано утверждать, что философія никогда не достигнетъ своихъ цѣлей, потому что достиженіе ихъ внѣ человѣческихъ силъ. Здѣсь дѣло не въ трудности, а въ невозможности. Прогресса здѣсь быть не можетъ, потому что нѣтъ критерія правильности результатовъ метафизическаго изслѣдованія. Мы можемъ познавать только явленія, ихъ сходства, сосуществованія и послѣдованія, стремиться же къ познанію большаго значитъ пытаться перейти положенныя границы человѣческихъ способностей. Чтобы *знать* больше, надо *быть* больше, чѣмъ мы есть.

Читатель замѣтилъ, вѣроятно, что я придаю слову «философія» нѣсколько ограниченное значеніе, и такъ какъ впредь я буду постоянно придерживаться того же значенія, то необходимо выяснить его. Во всѣхъ странахъ слово философія употребляется для обозначенія всякаго рода умозрительныхъ изслѣдованій, но въ Англіи, какъ презрительно замѣчаетъ Гегель **), даже микроскопы, телескопы барометры и вѣсы смѣло окрещиваются названіемъ «философскихъ инструментовъ»; Ньютонъ слыветъ подъ именемъ философа; даже прото-

*) Ср. Канта во введеніи ко 2-му изд. «Kritik der reinen Vernunft»: «Не смотря на то, что метафизика старѣе всѣхъ другихъ наукъ, судьба до сихъ поръ не помогла ей проложить себѣ болѣе вѣрный научный путь... Нѣтъ, слѣдовательно, сомнѣнія въ томъ, что она до сихъ поръ еще бродитъ ощупью и, что всего хуже, остается при однихъ только понятіяхъ».

**) Geschichte der Philosophie, I, 72.

колы парламентскихъ засѣданій удостоены названія «философскихъ»: такъ широко значеніе этого слова. Критика можетъ возставать противъ такихъ выраженій, но она всетаки не выведетъ ихъ изъ употребленія; безполезно ратовать противъ того, что стало столь обычнымъ и распространеннымъ. Тѣмъ не менѣе всякій, задумавшій писать исторію философіи, долженъ установить границы предстоящей ему задачи, и такъ какъ я не имѣю ни малѣйшаго намѣренія касаться въ своемъ сочиненіи ни микроскопическихъ изслѣдованій, ни парламентскихъ дебатовъ, но желаю говорить только о такихъ вопросахъ, которые разсматриваются во всѣхъ сочиненіяхъ по исторіи философіи, то я буду употреблять слово философія исключительно для обозначенія метафизики, какъ прямой противоположности положительному знанію. Въ такомъ смыслѣ употребляется это слово во всѣхъ историко-философскихъ трудахъ, но только въ нихъ различіе между философіею и положительнымъ знаніемъ проводится не всегда строго.

Въ древнія времена всякая философія была въ сущности метафизической, потому что положительное знаніе, какъ система, еще не достаточно опредѣлилось. Тотъ самый методъ, которымъ пользовались разработывавшіяся въ то время частныя науки, примѣнялся и къ рѣшенію высшихъ проблемъ жизни, судьбы и міра. Но по мѣрѣ дальнѣйшаго развитія мысли выработывался второй методъ. Сначала шаги его были робки, едва замѣтны; но постепенно, соотвѣтственно тому, какъ росла его сила, границы его расширялись, и, подъ конецъ, онъ совершенно отдѣлился и обособился, вступивъ въ открытый антагонизмъ со своимъ родоначальникомъ и соперникомъ. Дитя взяло верхъ надъ своимъ родителемъ, подобно тому, какъ мифическій Зевесъ, призвавъ на помощь титановъ, одержалъ верхъ надъ Сатурномъ и овладѣлъ его престоломъ. Наблюденіе и опытъ были этими титанами новаго метода.

Многіе сѣтуютъ на такой захватъ положительнаго знанія, полагая, безъ всякаго основанія, что философія болѣе отвѣчала бы потребностямъ человѣка. Сожалѣніе это частью внушается неразсуждающимъ чувствомъ, частью же обусловливается незнаніемъ того, что человѣческія способности ограничены. Даже между тѣми, кто допускаетъ, что философія стремится къ недостижимымъ цѣлямъ, не мало найдется людей, полагающихъ, что она все-таки должна существовать, такъ какъ она будто бы знакомитъ насъ съ возвышенными взглядами. Это похоже на то, какъ если бы человѣкъ, желающій побывать въ Америкѣ, настаивалъ на томъ, чтобы отправиться туда пѣшкомъ, такъ какъ въ такомъ путешествіи больше поэзіи, чѣмъ въ ѣздѣ по желѣзнымъ дорогамъ и на пароходѣ; напрасно мы стали бы указывать такому человѣку на невозможность перейти черезъ Атлантическій океанъ пѣшкомъ, — онъ признаетъ этотъ прозаическій фактъ, но его возвышенному уму представляется какая-то таинственная сухопутная дорога, по которой онъ мнитъ добраться до цѣли. Онъ умираетъ, не увидавъ

Америки, но до послѣдняго вздоха онъ будетъ твердить, что открылъ путь, который приведетъ туда другихъ.

Любезный читатель, перестанемъ, наконецъ, слушать всѣ эти разглагольствованія о томъ, будто возвышенные взгляды составляютъ исключительную привиллегію философіи. Въ наши дни по истинѣ невѣжественнымъ долженъ быть человѣкъ, не имѣющій понятія о величіи и полетѣ научной мысли въ астрономіи и геологіи, человѣкъ, никогда не трепетавшій отъ удовольствія при видѣ откровеній телескопа и микроскопа. Величіе и глубина человѣческаго духа,—величіе его стремленій, глубина его поисковъ,—грандіозныя воззрѣнія на жизнь, судьбу и міръ, все это находитъ мѣсто въ положительномъ знаніи въ такой же широкой мѣрѣ, какъ и въ философіи, съ тою простою разницей, что въ первомъ случаѣ все это менѣе шатко и тверже обосновано. И если бы даже пришлось признать, что положительному знанію чужды возвышенные взгляды философіи, серьезный умъ, конечно, предпочелъ бы этой возвышенности истину. Мы боремся, волнуемся, надѣемся, имѣя въ виду истину, а не возвышенность, пріобрѣтеніе дѣйствительное, а не кажущееся. Если мы не въ силахъ подняться на какую либо вершину, признаѣмъ, что она не досягаема для насъ, и не будемъ обманывать себя и другихъ фразами, будто вершина эта доступна намъ. Бентамъ совѣтуетъ остерегаться эпитетовъ, заставляющихъ принимать на вѣру недоказанное (question begging epithets); къ нимъ относится, между прочимъ, и слово «возвышенный», которымъ философія прельщаетъ довѣрчивыхъ людей. Какъ образчикъ того чувства, которое столь неосновательно примѣшивается къ рѣшенію вопросовъ не чувства, а истины, приведемъ слѣдующія слова, обращенныя съ профессорской кафедры къ слушателямъ, еще не имѣвшимъ выработанныхъ взглядовъ:

«Вотъ уже много лѣтъ, какъ вошло въ моду относиться съ крайне несправедливымъ пренебреженіемъ къ метафизическимъ умозрѣніямъ древнихъ мудрецовъ. Къ сожалѣнію, я не могу постигнуть, какія тому причины. Радуетъ ли насъ, что, наконецъ, мы пришли къ открытію, что способностямъ нашимъ доступно только лишь совершающееся на землѣ? Или насъ восхищаетъ собственная ограниченность наша, и намъ пріятна возможность —неоспоримыми доводами доказать, что мы рабы чувства и реальныхъ фактовъ? Эти раннія усилія овладѣть высшимъ, болѣе совершеннымъ знаніемъ, и происходящее изъ пламеннаго стремленія къ нему забвеніе всѣхъ низшихъ родовъ знанія представляютъ во всякомъ случаѣ славное, неоспоримое свидѣтельство о высокомъ назначеніи человѣка, и съ этой точки зрѣнія можно даже утверждать, что самыя ошибки древнихъ мудрецовъ даютъ болѣе высокое понятіе объ истинѣ, чѣмъ всѣ наши открытія. Когда я вспоминаю, какъ лордъ Бэконъ, силою своего яснаго и могучаго ума, заставилъ нашихъ мыслителей покинуть эту древнюю область мышленія (тогда только что еще открывшуюся предъ новымъ міромъ) и всту-

пить въ болѣе низменную, но болѣе разнообразную и широкую сферу индуктивнаго изслѣдованія, я представляю себѣ, какъ, по изображенію нашего великаго поэта, ангелъ—водитель, весь—сіяніе и кротость, тихо выводитъ изъ рая нашего прародителя, чтобы покинуть его въ иномъ мірѣ, правда, болѣе обширномъ и разнообразномъ, но усѣянномъ шипами и терніями, гдѣ насущный хлѣбъ часто невѣренъ, часто достается съ опасностями и заработывается въ потѣ чела, въ согбенномъ положеніи трудящагося раба» *).

Мы оскорбили бы здравый смыслъ читателя, еслибы стали серьезно считаться со всѣми абсурдами и бездоказательными утвержденіями этой тирады, представляющей, впрочемъ, типическій образчикъ нерѣдко встрѣчающихся у новѣйшихъ писателей разсужденій. Считаю необходимымъ отмѣтить лишь мысль, высказанную въ самомъ началѣ этой тирады. Я очень далекъ отъ пренебреженія къ метафизическимъ умозрѣніямъ древнихъ мудрецовъ, не смотря на всѣ ихъ заблужденія. Они были предвѣстниками новѣйшаго знанія; безъ нихъ мы блуждали бы во мракѣ. Піонеры человѣчества никогда не могутъ быть предметомъ пренебреженія. Усилія древнихъ мыслителей представляютъ для насъ большой интересъ, потому что обсужденіе ихъ неудачъ приводитъ къ пониманію условій будущей побѣды.

Если ясно представить себѣ характеристическія особенности положительнаго знанія и философіи, мы вполнѣ поймемъ ихъ историческую связь и то существенное различіе между ними, которое заставило ихъ отдалиться другъ отъ друга и, подъ конецъ, отодвинуло философію на задній планъ. Какъ положительное знаніе, такъ и философія имѣютъ одну цѣль—объясненіе явленій. Существенное различіе между первымъ и второю заключается не въ свойствахъ искомаго, а въ методѣ изслѣдованія. До сихъ поръ я не встрѣчалъ еще удовлетворительнаго объясненія этого различія; для того, чтобы сдѣлать его понятнымъ, лучшее средство, которое я могу только придумать, это—показать, какъ примѣняются метафизическій и научный методы къ изслѣдованію причинъ одного и того же явленія,—напр. явленія «столоверченія» **).

*) Archer Butler, Lectures on the Hist. of Ancient Philosophy, ч. II, 109. Главную цѣну этого сочиненія составляютъ примѣчанія м-ра В. Г. Томпсона, обнаруживающія въ ихъ авторѣ разнообразныя и точныя знанія.

**) Выбрать подходящій примѣръ нѣсколько затруднительно. Если взять безспорную научную истину, то читатель, пожалуй, не былъ бы въ состояніи взглянуть на нее съ метафизической точки зрѣнія; если же остановиться на спорномъ вопросѣ, читатель, быть можетъ, самъ склонился бы на сторону метафизическаго объясненія и отказался бы отъ объясненія научнаго. Чтобы устранить эти два случая, мы выбрали «столоверченіе». Съ одной стороны, манія эта еще на столько свѣжа въ памяти у всѣхъ, что всякій можетъ отчетливо воспроизвести умственное состояніе человѣка, одержимаго этой маніею, т. е. метафизика; съ другой, она настолько осмѣяна, что можно допустить, что читатели отнесутся къ ней, какъ къ заблужденію.

Нѣсколько лицъ стоятъ вокругъ стола, осторожно положивъ на него руки и тщательно стараясь не толкать его. По прошествіи самаго короткаго времени, столъ начинаетъ вертѣться, сначала медленно, а потомъ все быстрѣе и быстрѣе. Всѣ лица, участвующія въ этомъ опытѣ, весьма почтенны, и о намѣренномъ обманѣ съ ихъ стороны не можетъ быть и рѣчи. Явленіе это столь неожиданно, столь безпримѣрно, что объясненіе требуется настоятельно. Здѣсь мы можемъ видѣть, какъ зарождается философія. При встрѣчѣ съ необычнымъ явленіемъ, люди не могутъ оставаться безъ какого бы то ни было объясненія, способнаго показать имъ, какъ происходитъ это странное явленіе. Они—простые зрители; принужденные быть свидѣтелями находящагося предъ ними явленія, они, однако, не въ силахъ прямо раскрыть его причину, они не имѣютъ возможности заглянуть за кулисы и разсмотрѣть тѣ шнурки, которые двигаютъ маріонетками, и вотъ они начинаютъ *пускаться въ догадки* на-счетъ того, чего они не могутъ видѣть. Такъ человѣкъ становится истолкователемъ природы — *interpres naturae*. Метафизикъ ли онъ, или приверженецъ положительнаго знанія, исходный пунктъ его одинаковъ. Ошибаются тѣ, которые утверждаютъ, что метафизикъ отличается отъ человѣка науки тѣмъ, что онъ ищетъ объясненій явленія въ тайникѣ своего духа, вмѣсто того, чтобы обратиться за ними къ наблюденіямъ надъ фактами. И тотъ, и другой наблюдаютъ факты, и оба черпаютъ свои объясненія изъ своего ума. Болѣе того, самое наблюденіе надъ фактомъ, хотя бы весьма обыкновеннымъ и знакомымъ, не мыслимо, строго говоря, безъ примѣси сужденія со стороны нашего ума, безъ прибавленія умомъ чего-то такого, что внушается, правда, непосредственнымъ наблюденіемъ, но въ немъ, однако, прямо не содержится. Фактъ, какъ представленіе, есть продуктъ непосредственнаго наблюденія и слѣдующаго за нимъ вывода; это—соединеніе частностей чувственныхъ (данныхъ ощущеніями) и идейныхъ. Научная цѣнность фактовъ зависитъ отъ основательности принесенныхъ къ нимъ выводовъ; отсюда—глубокая справедливость парадокса Куллена, что на свѣтѣ больше обращается ложныхъ фактовъ, чѣмъ ложныхъ теорій.

Факты, содержащіеся въ явленіи столоверченія, вовсе не такъ просты, какъ они описывались. Но воздержимся, однако, отъ всякой критики, и обратимъ вниманіе только на самое явленіе. Резюмируя его въ строго точныхъ выраженіяхъ, мы должны сказать: столъ вертится; причина вращенія его неизвѣстна. Чтобы объяснить это явленіе, метафизики извѣстной категоріи прибѣгаютъ къ дѣятельности невидимаго духа. Связавъ это проявленіе спиритической дѣятельности (столоверченіе) съ другими имъ извѣстными проявленіями, они безъ труда приходятъ къ убѣжденію, что столъ приводится въ движеніе духомъ. Они увѣрены, что участье человѣка не имѣло здѣсь мѣста, такъ какъ лица вполнѣ почтенныя свидѣтельствуютъ, что они не двигали стола. Если столъ не могъ

двигаться самъ собою, то остается принять заключеніе, что движеніе это вызвано духомъ.

Умы другаго разряда придерживаются инаго объясненія, точно также метафизическаго, хотя спиритическую гипотезу они отвергаютъ и издѣваются надъ нею. Умы эти вообще не допускаютъ существованія духовъ, какъ производителей физическихъ явленій, но ихъ объясненіе, несмотря на то, что они говорятъ языкомъ науки, столь же далеко отъ научной индукціи, какъ и отвергаемое ими спиритическое толкованіе. Они приписываютъ явленіе столоверченія электричеству. Это предполагаемое электрическое дѣйствіе сопоставляется съ нѣкоторыми другими фактами, укрѣпляющими, повидимому, вѣру въ то, что нервная сила тождественна съ электричествомъ, и затѣмъ они безъ колебанія утверждаютъ, что электричество истекаетъ изъ концовъ пальцевъ, а одинъ господинъ высказалъ даже догадку, что «нервная жидкость, вѣроятно, обладаетъ круговращательнымъ дѣйствіемъ и обладаетъ способностью отдавать отъ себя избытокъ своей силы».

Каждое изъ этихъ объясненій находило многочисленныхъ приверженцевъ среди обыкновенной публики, хотя въ настоящее время на сторону того и другаго толкованія склоняется очень мало людей, сколько нибудь размышляющихъ. Очевидный недостатокъ этихъ объясненій состоитъ въ томъ, что ничто не ручается за ихъ справедливость. Мы не должны удовлетворяться такимъ объясненіемъ, вѣрность котораго не подтверждается солидными свидѣтельствами. Покупая серебряную ложку, мы смотримъ, есть ли на ней пробное клеймо, и такимъ образомъ убѣждаемся, вся ли она изъ серебра, или же она только накладнаго серебра. Присутствіе клейма разсѣиваетъ наши сомнѣнія. Точно также, когда намъ говорятъ, что движеніе стола объясняется дѣйствіемъ духа, мы,— не пускаясь въ разсужденія о томъ, съ неба ли посылаетъ этотъ духъ свою двигательную силу, или изъ ада,—съ сомнѣніемъ останавливаемся на первоначальной гипотезѣ существованія духа. Докажите это существованіе, прежде чѣмъ побуждать насъ идти дальше. Если духъ существуетъ, то мы могли бы еще допустить, что онъ въ состояніи вызвать движеніе стола, но нельзя дозволить вамъ принять существованіе духа только для объясненія движенія стола; ибо если фактъ, подлежащій объясненію, есть достаточное доказательство вѣрности самаго объясненія, то мы можемъ съ такимъ же правомъ предположить, что движеніе, о которомъ идетъ рѣчь, производится невидимымъ дракономъ, вращающимъ столъ взмахами своихъ ужасныхъ крыльевъ.

Что касается электрической гипотезы, то она также грѣшитъ съ перваго шага. Само по себѣ электричество есть причина менѣе невѣроятная, но нужно доказать присутствіе его въ данномъ случаѣ, а затѣмъ слѣдуетъ также доказать, что электричество можетъ дѣйствовать на столы и тому подобные предметы вышесказаннымъ особеннымъ образомъ. Присутствіе электричества можетъ быть

открыто различными способами, и существуютъ также разнообразныя средства показать, какъ оно стало бы дѣйствовать на столъ. Но несмотря на все это, джентльмэнъ, говорившій съ такою увѣренностью о «токахъ, исходящихъ изъ концовъ пальцевъ», даже не попытался доказать существованіе этихъ токовъ. По этой-то причинѣ, а также и потому, что еслибы и были эти токи, то они не заставили бы столъ двигаться, — всѣ люди съ истинно научнымъ образованіемъ отнеслись къ этому объясненію съ пренебреженіемъ.

Таковы метафизическіе способы объясненія. Теперь обратимся къ методу научному. Искомое въ этомъ случаѣ есть неизвѣстная причина движенія стола. Чтобы отыскать неизвѣстное, мы должны направиться къ нему по путямъ, проложеннымъ въ области извѣстнаго; не слѣдуетъ искать неизвѣстнаго при помощи другаго неизвѣстнаго. Существуетъ ли какой нибудь извѣстный фактъ, съ которымъ можно было бы связать движеніе стола? Первая и наиболѣе простая догадка, которая можетъ придти на умъ, состоитъ въ томъ, что столомъ двигаютъ лежащія на немъ руки. Есть одно затруднительное обстоятельство, съ которымъ приходится считаться этому объясненію, именно то, что участники занимающаго насъ явленія торжественно заявляютъ, что они не толкали стола, и, какъ людямъ, заслуживающимъ всякаго почтенія, мы обязаны имъ вѣрить. Имѣетъ ли, однако, обстоятельство это какую либо цѣну? Въ этомъ весь вопросъ.

Для ума философскаго добросовѣстность наблюдателя имѣетъ очень небольшое значеніе тамъ, гдѣ дѣло идетъ скорѣе о проницательности, чѣмъ о честности. Одинъ французъ увѣрялъ своего друга, что земля вертится около солнца, и въ доказательство своего утвержденія онъ далъ честное слово. Въ сложныхъ и трудныхъ вопросахъ науки «честное слово» не имѣетъ почти никакого вѣса. Мы можемъ, поэтому, оставить въ сторонѣ вопросъ о добросовѣстности участниковъ столоверченія, и, съ полной вѣрой въ ихъ честность, оцѣнить ихъ заявленіе по его настоящей цѣнѣ, сказавъ: «они безсознательно толкали столъ». Мы видимъ теперь, что фактъ, казавшійся естественнымъ, именно, фактъ, что «участники не толкали стола», становится крайне сомнительнымъ, такъ какъ возможно, что «они *безсознательно* толкали столъ». Обращаясь къ оцѣнкѣ этого послѣдняго предположенія, мы находимъ, что въ физіологіи извѣстны многочисленные примѣры такой мышечной дѣятельности, которая не сопровождается какимъ либо явственнымъ сознаніемъ, и нѣкоторые изъ этихъ примѣровъ весьма сходны съ безсознательнымъ толканіемъ, допущеннымъ нами, какъ возможная причина движенія стола. Такимъ образомъ, мы устанавливаемъ *три важныхъ пункта:* 1) толканіе есть столь же *вѣроятная причина движенія стола, и столь же* удобное объясненіе этого движенія, какъ и предполагаемый духъ или электричество; 2) толканіе возможно безъ явственнаго сознанія со стороны толкающихъ; 3) внимательное ожиданіе можетъ, какъ извѣстно, при-

водить мышцы въ такое состояніе, что онѣ способны производить безсознательное толканіе.

Отсюда видно, что гипотеза безсознательнаго толканія, какъ гипотеза, совершенно научна; она можетъ не оправдаться, но въ ней выполнены необходимыя предварительныя условія. Въ отличіе отъ двухъ другихъ гипотезъ, она не допускаетъ ничего такого, что не было бы ранѣе извѣстно, или что не могло бы быть легко доказано. Каждое положеніе ея провѣрено, между тѣмъ какъ метафизики не подвергали своихъ положеній никакой провѣркѣ: они не доказали наличности своихъ дѣятелей, и не доказали также, что эти дѣятели, въ случаѣ ихъ наличности, могутъ дѣйствовать требуемымъ образомъ. О духѣ мы ничего не знаемъ, и не можемъ слѣдовательно пускаться ни въ какія догадки на-счетъ его. Объ электричествѣ мы кое-что знаемъ, но то, что извѣстно намъ, не согласуется съ электрической гипотезой столоверченія. Наконецъ, о толканіи мы знаемъ, что оно можетъ приводить въ движеніе столы, такъ что для того, чтобы обратить эту послѣднюю гипотезу въ научную истину, требуется только доказать, что актъ толканія дѣйствительно имѣлъ мѣсто въ этомъ частномъ случаѣ. Доказать же это можно различными способами, положительными и отрицательными, указанными мною еще въ то время, когда это явленіе впервые сдѣлалось предметомъ публичныхъ разслѣдованій. Положительный способъ доказательства состоитъ въ томъ, что если руки покоятся на свободно лежащей на столѣ скатерти, или на предметахъ съ совершенно гладкою поверхностью, способныхъ легко скользить по столу,—то движется скатерть или эти предметы, а не столъ. Отрицательнымъ же доказательствомъ можетъ служить то, что если *предупредить* участниковъ спиритическаго сеанса насчетъ воможности съ ихъ стороны безсознательнаго толканія, и посовѣтовать имъ слѣдить за своими чувствами, то имъ не удастся вызвать движеніе стола, хотя прежде они часто заставляли его двигаться. Такимъ образомъ, послѣ того, какъ подтвердилось, что допущенное нами безсознательное толканіе дѣйствительно имѣетъ мѣсто, всѣ звенья въ цѣпи нашихъ положеній оказываются провѣренными, и достовѣрность получается полная.

Разсматривая эти три способа объясненія, мы открываемъ одну характеристическую черту, свойственную научному методу. Черта эта—*провѣрка* каждаго шага въ процессѣ изслѣдованія, представленіе ручательства за состоятельность каждаго отдѣльнаго пункта, доведенная до высокой степени осторожность, съ которой переходъ къ неизвѣстному совершается только чрезъ извѣстное. Основное различіе между метафизическимъ и научнымъ методами заключается, такимъ образомъ, не въ томъ, что они черпаютъ свои объясненія изъ различныхъ источниковъ, и одинъ прибѣгаетъ къ разуму тамъ, гдѣ другой обращается къ наблюденію. Различіе здѣсь заключается въ томъ, что метафизическій методъ довольствуется такимъ объясненіемъ, справедливость котораго не гаран-

тирована ничѣмъ, кромѣ логической связи допущенной гипотезы съ явленіемъ, подлежащимъ объясненію, тогда какъ научный методъ настоятельно требуетъ, чтобы каждое положеніе считалось временнымъ, гипотетическимъ, пока оно не сопоставлено съ фактами, не подвергнуто надлежащему испытанію, словомъ, не *провѣрено*. Ручательство метафизика въ справедливости его разсужденій чисто логическое, субъективное, это—*intellectus sibi permissus;* правильность же заключеній человѣка науки гарантируется соотвѣтствіемъ идеи опыту. По замѣчанію Бэкона, чисто логическія объясненія не имѣютъ никакой цѣны, потому что утонченность природы значительно превосходитъ утонченность всякаго аргумента: «*Subtilitas naturae subtilitatem argumentandi multis partibus superat*», и далѣе онъ говоритъ съ своей обычной мѣткостью: «Sed axiomata a particularibus rite et ordine abstracta nova particularia rursus facile indicant et designant». Это именно тѣ «новыя частныя обстоятельства», которыя находятся чрезъ посредство уже извѣстныхъ частныхъ обстоятельствъ и которыя пополняютъ звенья въ причинной цѣпи нашихъ заключеній.

Откройте исторію положительнаго знанія на какой угодно главѣ, и вы увидите, что всѣ заблужденія, въ которыя оно впадало, происходили отъ пренебреженія къ указываемому нами важному принципу провѣрки частныхъ обстоятельствъ. Умъ человѣка постоянно забѣгаетъ впередъ, чтобы «предвосхитить» природу, и онъ довольствуется своими предвосхищеніями, если они логически состоятельны. Когда Галенъ и Аристотель пришли къ мысли, что воздухъ обращается въ артеріяхъ, заставляя пульсъ биться и охлаждая температуру крови, они удовлетворились этой благовидною догадкой; они не провѣрили ни того обстоятельства, что воздухъ присутствуетъ въ крови, ни того, что онъ оказываетъ охлаждающее дѣйствіе. Точно такъ-же, когда они говорили, что «одухотворенная кровь» питаетъ нѣжные органы, каковы легкія, а «венозная кровь» питаетъ болѣе грубые органы въ родѣ печени, когда они говорили, что «одухотворяющее начало», — болѣе чистый элементъ крови,—образуется въ лѣвомъ желудочкѣ, а венозная кровь въ правомъ,—они довольствовались непровѣренными предположеніями. И въ наши дни нѣкоторые изъ выдающихся физіологовъ держатся метафизическихъ непровѣренныхъ взглядовъ на явленія, утверждая, что въ организмѣ существуетъ жизненная сила, способная временно прекращать химическую дѣятельность. Если бы они стали лицомъ къ лицу съ фактами, они увидѣли бы, что химическія дѣйствія никогда не прекращаются, но непрерывно продолжаются въ организмѣ, если же они видоизмѣняются, какъ показываетъ наблюденіе, то это зависитъ или отъ перемѣны условій (которая вызвала бы такія измѣненія въ химическихъ дѣйствіяхъ и внѣ организма), или оттого, что одно дѣйствіе маскируется другими дѣйствіями.

Если читатель согласенъ со всѣми этими соображеніями, онъ долженъ признать, что отличительная особенность положительнаго

знанія заключается въ его методѣ послѣдовательной провѣрки, а не въ употребленіи дедукціи, вмѣсто индукціи, какъ полагаютъ нѣкоторые. Всякая наука дедуктивна, и притомъ въ той мѣрѣ, въ какой она отдѣляется отъ обыкновеннаго «знанія» и слагается въ систему. «Хотя всѣ науки,—говоритъ одинъ изъ великихъ авторитетовъ по этимъ вопросамъ, — стремятся быть болѣе и болѣе дедуктивными, онѣ, однако, не дѣлаются отъ этого менѣе индуктивными; каждый шагъ въ дедукціи есть все-таки индукція. Противоположность заключается не между терминами индуктивный и дедуктивный, а между терминами: дедуктивный и опытный»*). Опытъ есть великое орудіе провѣрки. Различіе между старой и новой философіею заключается, съ одной стороны, въ той легкости, съ которою первая принимаетъ аксіомы и гипотезы за основаніе своихъ дедукцій, и съ другой—въ той крайней осторожности, съ которою послѣдняя относится къ своимъ аксіомамъ и гипотезамъ, настойчиво требуя ихъ провѣрки, прежде чѣмъ выводить изъ нихъ заключенія. Мы такъ-же смѣло, какъ и въ древнія времена пускаемся въ догадки, но мы и считаемъ ихъ только за догадки, и если случайно забываемъ объ этомъ, то наши противники тотчасъ напоминаютъ намъ, что догадки эти еще не очевидность. Безъ гипотезъ наука была бы невозможна. Новые острова никогда не были бы открыты, еслибы мы не отваживались такъ часто на морскія плаванія съ намѣреніемъ проникнуть далеко на западъ. Чтобы открыть новую землю, нерѣдко приходится терять изъ виду материкъ. Какъ прекрасно замѣтилъ на этотъ счетъ м-ръ Томпсонъ, «философія основываетъ свои операціи на системѣ кредита, и если бы она никогда не рѣшалась на предпріятія свыше своихъ наличныхъ средствъ, богатства наши не были бы столь обширны»**). И метафизикъ, и человѣкъ науки дѣйствуютъ по системѣ кредита, но они совершенно различно относятся къ этому вспомогательному средству своему. Метафизикъ—купецъ, спекулирующій смѣло, но не имѣющій того основнаго капитала, который далъ бы ему возможность выполнить свои обязательства. Онъ даетъ векселя, но для уплаты ихъ не имѣетъ ни денегъ, ни товаровъ; векселя эти не представляютъ цѣнностей, находящихся въ какихъ либо товарныхъ складахъ. Какъ ни грандіозны его спекуляціи, но первый несговорчивый кредиторъ, который настойчиво потребуетъ уплаты, можетъ обанкрутить его. Человѣкъ науки—такой же отважный купецъ, но никогда не забывающій о необходимости солиднаго капитала, который въ случаѣ надобности можетъ быть добытъ и

*) *Система логики* Милля, быть можетъ, одно изъ величайшихъ философскихъ произведеній Англіи, послѣ Essays Локка. Если бы Милль изобрѣлъ новую терминологію и выражался менѣе ясно, онъ, навѣрное, пользовался бы тою славой глубокомысленнаго писателя, которая, по совершенному непониманію сущности мысли, такъ часто достается въ удѣлъ писателямъ туманнымъ.

**) Outlines of the Laws of Thought, стр. 312.

употребленъ на уплату по векселямъ. Онъ знаетъ, какому риску онъ подвергается, если обязательства его превысятъ этотъ капиталъ; онъ знаетъ, что его ожидаетъ банкротство, если капитала этого не окажется.

Такимъ образомъ противоположность между философіею и наукой, или метафизикою и положительной философіей, заключается въ противоположности ихъ методовъ. Но не слѣдуетъ полагать, что методъ первой—дедукція, а второй—наблюденіе. Ничего не можетъ быть ошибочнѣе обыкновеннаго мнѣнія, будто «индуктивный методъ» ограничивается наблюденіемъ фактовъ. Всякій образованный изслѣдователь-мыслитель знаетъ, что представленія о фактахъ, данныхъ наблюденіемъ, суть частныя теоріи, т. е. что представленіе о каждомъ фактѣ, добытомъ путемъ наблюденія, есть синтезъ ощущенія и вывода. Мы тотчасъ увидимъ это на примѣрахъ. Необходимо еще прибавить къ этому, что положительная наука постоянно дѣлаетъ открытія при помощи одного лишь разсужденія, не прибѣгая къ непосредственному наблюденію, не имѣя даже въ виду тѣхъ явленій, которыя классифицируются ею. Такъ, заключивъ факты въ формулы, мы ввѣряемся дѣйствіямъ надъ этими формулами (символами или уравненіями), въ убѣжденіи, что результаты, которые получатся, будутъ согласны съ дѣйствительностью. Френель предсказалъ измѣненіе въ поляризаціи не на основаніи наблюденія надъ фактами, находившимися передъ нимъ, а благодаря удачнымъ выкладкамъ надъ алгебраическими символами. Астрономія изучается больше на бумагѣ, чѣмъ при помощи телескопа, служащаго, впрочемъ для повѣрки результатовъ, полученныхъ на бумагѣ. Вообще, если сравнить наши астрономическія и геологическія теоріи съ космическими умозрѣніями Платона или Гегеля, то мы увидимъ, что въ этихъ теоріяхъ нѣтъ недостатка въ умственной смѣлости, опережающей медленный процессъ наблюденія, но разница будетъ заключаться, прежде всего, въ той строгой точности, съ которою устанавливаются наши дедуктивныя формулы, а также и въ томъ, что у насъ иное мѣрило достаточности и законности доказательства.

Галилей возвелъ Астрономію на степень науки, благодаря тому, что онъ сталъ отыскивать неизвѣстное путемъ извѣстнаго и объяснять небесныя явленія тѣми законами движенія, которыя выведены были изъ наблюденія надъ явленіями, совершающимися на поверхности земли. Геологія сдѣлалась возможною, какъ наука, съ того момента, когда къ объясненію ея явленій приложены были законы дѣйствія воды, замѣчаемаго во всякой рѣкѣ, въ лиманахъ и заливахъ. Если не принимать во вниманіе большей или меньшей возвышенности умственнаго полета, то мы не найдемъ никакой разницы въ истолкованіи умомъ геологическихъ фактовъ, отмѣченныхъ въ лѣтописи вселенной, и въ истолкованіи обыденныхъ явленій повседневной жизни. Читаемъ ли мы великую каменную книгу природы, или по замѣчаемой на улицѣ слякоти заключаемъ о томъ,

что шелъ дождь,—въ насъ совершается одинъ и тотъ же умственный процессъ. Въ одномъ случаѣ, умъ пробѣгаетъ неизмѣримые періоды времени и приходитъ относительно данныхъ явленій къ тому выводу, что они обусловлены тѣми же причинами, отъ дѣйствія которыхъ, какъ можно было убѣдиться, происходили подобныя же явленія въ недавнія времена. Въ другомъ случаѣ, умъ относительно слякоти на улицѣ и переполненныхъ водою канавъ, точно такъ же, приходитъ къ заключенію, что тутъ дѣйствовала та же причина, которая, какъ мы часто видѣли, дѣйствительно производила подобныя явленія. Обнимаетъ ли наше заключеніе миріады лѣтъ, или нѣсколько минутъ, во всякомъ случаѣ мы исходимъ отъ нѣкоторыхъ вполнѣ знакомыхъ намъ явленій или указаній и, руководясь ими, доходимъ до причины (антецедента), о которой знаемъ, что она способна производить эти явленія. Въ обоихъ случаяхъ наши заключенія могутъ быть ложны: сырость на улицѣ могла произойти отъ поливки ея, или отъ лопнувшей трубы. Тогда мы ищемъ другихъ признаковъ дождя, кромѣ сырости на улицѣ и помутнѣнія воды въ канавахъ, причиной котораго также можетъ быть лопнувшая водопроводная труба. Если прохожіе идутъ съ мокрыми зонтиками, а нѣкоторые еще держатъ ихъ надъ головою, то такое указаніе послужитъ подкрѣпленіемъ нашему выводу, что именно отъ дождя, а не отъ иной причины, произошли вышесказанныя явленія. Подобнымъ же образомъ геологъ ищетъ, кромѣ указаній на спаденіе водъ, еще другихъ указаній, и по мѣрѣ того, какъ они накопляются, онъ утверждается въ своихъ выводахъ.

Таковъ ходъ положительнаго знанія; по совершенно инымъ путемъ идетъ философія. Въ своихъ выводахъ она отправляется не отъ твердо установленныхъ данныхъ, она перекидываетъ мостъ не отъ факта извѣстнаго къ неизвѣстному, но отъ одного неизвѣстнаго къ чему-то другому неизвѣстному. Дедукціи ея выводятся изъ природы Духа, изъ сущности вещей, и изъ всякихъ требованій разума. Изъ такой туманной матеріи философія сооружаетъ арку для перекидываемаго ею моста, но какъ ни блестяща на видъ эта арка,—въ концѣ концовъ, она есть только радуга, а не мостъ.

Для того, чтобы убѣдить насъ въ правильности своего метода, философъ прежде всего долженъ доказать существованіе полнаго соотвѣтствія между природою и его интуитивнымъ разумомъ *), такъ чтобы все, что справедливо по отношенію къ первой, было вѣрно и относительно послѣдняго. Геологъ, напр., исходитъ изъ того

*) Выраженіе «интуитивный разумъ» употреблено мною для обозначенія того, что нѣмцы называютъ Vernunft въ отличіе отъ Verstand; Кольриджъ также пытался заставить англичанъ отличать слово *reason* отъ *understanding*. Въ нашемъ языкѣ слово *reason* слишкомъ глубоко укоренилось, чтобы удобно было видоизмѣнить его обычный смыслъ, и я разсчитываю, что этотъ необычный терминъ,—«интуитивный разумъ»,—будетъ постоянно напоминать читателямъ о томъ, что имъ обозначается дѣятельность ума, занятаго трансцедентальными изслѣдованіями.

предположенія, что дѣйствіе водъ милліоны лѣть тому назадъ было въ сущности такое же, какъ и въ настоящее время, такъ что все, что можетъ быть установлено на этотъ счетъ въ настоящее время, смѣло можно распространять и на прошедшее. Затѣмъ, въ подкрѣпленіе этого исходнаго предположенія своего, онъ старается показать, что оно необходимо и что оно объясняетъ такіе факты, которыхъ иначе нельзя было бы удовлетворительно разъяснить. Но такъ ли поступаетъ философъ? Показываетъ ли онъ, что его исходное предположеніе сколько нибудь основательно? Представляетъ ли онъ какое либо доказательство, что существуетъ связь между его интуитивнымъ разумомъ и тѣми нуменами, или сущностями, о которыхъ онъ разсуждаетъ, показываетъ ли онъ вѣроятность существованія между этимъ разумомъ и сущностями такого соотвѣтствія, что то, что вѣрно по отношнію къ первому, справедливо и относительно послѣднихъ? Ничего этого онъ не дѣлаетъ. Онъ, просто, предполагаетъ, что все это такъ, какъ онъ утверждаетъ. Онъ принимаетъ, какъ предварительное условіе возможности всякой философіи, что интуитивный разумъ имѣетъ право изрекать приговоры даже тогда, когда онъ же самъ исключительно даетъ и свидѣтельскія показанія. Онъ принимаетъ, что созерцающій разумъ становится лицомъ къ лицу съ сущностями, и потому непосредственно получаетъ объ нихъ знанія. Но предположеніе столь огромной важности, такое произвольное обращеніе всей задачи въ рѣшенную, можетъ быть допущено лишь послѣ того, какъ доказана будетъ ложность противоположнаго предположенія. Несомнѣнно, однако, что мы можемъ допустить это противоположное предположеніе, основываясь на соображеніяхъ столь же состоятельныхъ, какъ и тѣ мотивы, которые можно привести въ пользу перваго предположенія. Я могу сказать, что созерцающій разумъ не становится лицомъ къ лицу съ сущностями, и для меня гораздо вѣроятнѣе, что это такъ; правъ ли я на столько же, на сколько правъ мой противникъ? Я приглашаю метафизика доказать состоятельность его гипотезы и несостоятельность моей. Я приглашаю его указать какой либо критерій для провѣрки. Онъ можетъ сказать мнѣ (какъ въ прежніе годы обыкновенно говорили мнѣ не безъ досады гегельянцы), что «разумъ долженъ самъ повѣрять себя», но, къ несчастью, разумъ не имѣетъ такой способности, иначе—философы не спорили бы о своихъ основныхъ принципахъ. Но если разумъ претендуетъ на такую способность, то кто поручится за правильность этой повѣрки, *quis custodiet ipsos custodes?* Если философія возможна, то ея единственно мыслимая основа должна заключаться въ соотвѣтствіи между природою и интуитивнымъ разумомъ. Но правильный анализъ умственныхъ процессовъ даетъ намъ такой реактивъ, который разрушаетъ безъ остатка то органическое основаніе, изъ котораго выростаетъ философія.

Мышленіе (reasoning), если я правильно понимаю его, есть такой же умственный процессъ, какъ и воспріятіе (perception), съ

тою разницей, что воспріятіе дѣлаетъ выводы относительно предметовъ, существующихъ въ наличности, тогда какъ мышленіе дѣлаетъ выводы относительно такихъ предметовъ, которыхъ нѣтъ на лицо. Въ разговорной рѣчи, не разборчивой на-счетъ точнаго смысла употребляемыхъ словъ, ощущенія и воспріятія принимаются за термины почти однозначущіе, но если мы тщательно отдѣлимъ отъ своихъ воспріятій всѣ тѣ элементы, которые не внесены непосредственно въ сознаніе минутнымъ ощущеніемъ, то для насъ будетъ ясно, что воспріятіе отличается отъ ощущенія тѣмъ, что къ послѣднему оно присоединяетъ еще новый элементъ—извѣстное заключеніе. Предъ нами лежитъ, напримѣръ, какое нибудь твердое, прямоугольное тѣло, имѣющее пріятный запахъ, сладкое на вкусъ и т. д.; несмотря на то, что мы на самомъ дѣлѣ не дотрогиваемся до этого тѣла, не обоняемъ его и не пробуемъ на языкъ, оно воспринимается нами со всѣми вышеперечисленными признаками твердости, прямоугольности, пріятнаго запаха, сладости и т. д., такъ что эти признаки существуютъ въ нашемъ воспріятіи, какъ результатъ нѣкотораго заключенія (вывода), основаннаго на ощущеніяхъ формы, цвѣта и т. п. Въ чемъ состоитъ этотъ процессъ заключенія? Онъ есть воспроизведеніе предъ сознаніемъ того, что прежде заключалось въ соединеніи съ предметомъ и что, поэтому, хотя и не ощущается, но предполагается въ немъ и теперь. Я не ощущаю сладости, когда вижу кусокъ сахара; но видъ сахара говоритъ моему сознанію о той сладости, которую я испыталъ бы, еслибы положилъ сахаръ на языкъ. Представляя себѣ эту сладость, я ввожу въ сознаніе то, чего нѣтъ въ сферѣ чувства. Равнымъ образомъ я *заключаю*, что лежащій предо мною кусокъ бѣлаго вещества есть сахаръ, совершенно такъ же, какъ я заключаю, что идетъ дождь, когда вижу изъ окна падающія капли воды. Въ обоихъ случаяхъ выводъ можетъ быть ошибоченъ. Бѣлое вещество можетъ оказаться солью, капли воды—брызгами отъ трубы для поливанія сада. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ процессъ воспріятія состоитъ въ томъ, что къ ощущенію присоединяется нѣчто новое, и это нѣчто есть заключеніе, т. е. допущеніе въ предметѣ такого качества, которое прямо не ощущалось.

Во время мышленія умъ, точно такъ же, дѣлаетъ заключенія относительно предметовъ, но только предметовъ, не имѣющихся на лицо, хотя они и дѣйствовали прежде на чувства. Мышленіе воспроизводитъ предъ сознаніемъ предметы такъ, чтобы они дѣйствовали на него такимъ же образомъ, какъ и въ томъ случаѣ, еслибы они находились въ наличности; мышленіе восполняетъ ихъ существованіе. Такъ, когда по сырости на улицѣ и быстро текущей водѣ въ канавахъ я заключаю, что шелъ дождь, то я представляю себѣ явленіе паденія водяныхъ капель приблизительно въ томъ же порядкѣ, въ какомъ бы онѣ сейчасъ начали падать, еслибы пошелъ дождь. Внимательно разбирая какую нибудь цѣпь идей, мы найдемъ, что еслибы только возможно было реализиро-

вать всѣ ея звенья, т. е. размѣстить въ связномъ ряду настоящіе предметы такъ, чтобы можно было ихъ видѣть,—то существующая въ умѣ цѣпь идей могла бы быть замѣнена этимъ видимымъ рядомъ и, вмѣсто идей (разсужденій), въ насъ возникали бы непосредственныя воспріятія. Правильное мышленіе есть собираніе въ умѣ фактовъ и предъявленіе ихъ сознанію въ томъ порядкѣ, въ какомъ они существуютъ въ дѣйствительности; это—видѣніе глазами духа. Неправильное мышленіе всегда зависитъ отъ того, что въ умѣ недостаетъ какихъ либо объектовъ, такъ что тѣ или другія звенья въ умственной цѣпи выкинуты или пропущены, и соотвѣтствующіе объекты вовсе не представляются сознанію, или же представляются въ такомъ несовершенномъ видѣ, что выводы изъ нихъ бываютъ столь же ошибочны, какъ и выводы, основанные на плохомъ видѣніи. Неправильное мышленіе есть несовершенное представленіе.

Такое объясненіе умственныхъ процессовъ, какъ я полагаю, ново; если оно будетъ принято, оно разъяснитъ многіе темные вопросы. Но въ настоящее время мы остановимся лишь на значеніи этого объясненія по отношенію къ философіи. Лица, участвовавшія въ столоверченіи, прежде чѣмъ придти къ заключенію, что электричество было причиною движенія стола, не воспроизвели предъ своимъ сознаніемъ реальныхъ фактовъ электричества и способовъ его дѣйствія; иначе—они увидѣли бы, что отъ электричества столъ не можетъ вертѣться, и увидѣли бы это такъ-же ясно, какъ еслибы столъ на самомъ дѣлѣ соединенъ былъ съ батареей. Фарэдей же, напротивъ, представлялъ въ своемъ умѣ эти факты съ такою отчетливостью, что ему не нужна была бы и батарея, и вообще правильность мышленія его въ этомъ случаѣ зависѣла, быть можетъ, не отъ большей силы его разсудочной способности, а отъ того, что онъ лучше могъ воспроизводить въ умѣ всѣ эти частные факты. Если д-ру Нейль-Арнотту описать какую либо вновь изобрѣтенную машину, онъ въ состояніи будетъ оцѣнить практичность ея такъ-же хорошо, какъ еслибы онъ ее видѣлъ въ дѣйствіи. Объясняется это тѣмъ, что онъ воспроизводитъ умственно всѣ частности устройства и изъ нихъ выводитъ всѣ частности дѣйствія совершенно такъ же, какъ онъ выводилъ бы непосредственно свои заключенія, видя предъ собой самую машину. Существуетъ два, и только два способа для раскрытія неправильности въ логическомъ мышленіи. Первый состоитъ въ томъ, что мы сводимъ данный аргументъ на рядъ ощущеній, дѣлаемъ факты, о которыхъ идетъ рѣчь, доступными чувству и показываемъ, что послѣдованія и сосуществованія этихъ фактовъ не таковы, какъ утверждаетъ разсуждающій. Второй способъ состоитъ въ томъ, что мы въ своемъ умѣ воспроизводимъ весь этотъ ходъ нагляднаго доказательства и, представивъ себѣ мысленно объекты, смотримъ, въ чемъ ихъ послѣдованія и сосуществованія не согласны съ утвержденіями на этотъ счетъ разсуждающаго.

Если всякое мышленіе есть предъявленіе (представленіе) соз-

нанію того, чего теперь нѣтъ предъ нами, но что бывало прежде и можетъ быть впослѣдствіи. если, другими словами, критерій правильности мышленія или идеи заключается въ приведеніи ея къ факту, то отсюда очевидна несостоятельность философіи, имѣющей дѣло съ несуществующими въ дѣйствительности, трансцендентальными объектами и употребляющей такой методъ, который не допускаетъ никакой повѣрки (или приведенія къ свидѣтельству факта). Но меня могутъ спросить, какимъ образомъ философы разсуждали о трансцендентальныхъ предметахъ, если, согласно сказанному мною, они могутъ мыслить только путемъ воспроизведенія этихъ предметовъ предъ своимъ сознаніемъ? На это я отвѣчу, что они вовсе не въ состояніи представить и дѣйствительно не представляютъ въ умѣ этихъ предметовъ; безконечное мыслится ими на самомъ дѣлѣ—какъ конечное, безусловное — какъ условное, духъ, тѣло, нуменъ—какъ феноменъ,—ибо въ такой только формѣ всѣ эти сюжеты могутъ быть доступны уму. Такимъ образомъ. первый шагъ въ философіи возможенъ только въ такомъ случаѣ. если трансцендентальные предметы будутъ включены въ сферу опытнаго, т. е. перестанутъ быть трансцендентальными. При такомъ только условіи возможно мыслить объ этихъ предметахъ.

Все это. конечно, будетъ безусловно отвергнуто метафизиками. Они выходятъ изъ того предположенія, что интуитивный разумъ, — независимый отъ опыта,—абсолютно и окончательно гарантируетъ все, что онъ выводитъ изъ себя. Состоятельность его заключеній оправдывается будто бы сама собою. Гегель смѣло говоритъ: «разумное дѣйствительно. и дѣйствительное разумно,— das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche vernünftig». Менѣе строгіе метафизики часто признаютъ эту аксіому открыто, подразумѣваютъ же ее всегда. Такъ въ замѣчательной статьѣ о сэрѣ В. Гамильтонѣ, появившейся въ «*Prospective Review*» (и приписываемой м-ру Джемсу Мартино). говорится, что философія въ Англіи низведена просто до психологіи и логики, тогда какъ, по настоящему, она должна имѣть дѣло съ понятіями о времени, пространствѣ, субстанціи, душѣ и Богѣ; ея задача—«высказаться на-счетъ состоятельности этихъ понятій, какъ откровеній реальнаго бытія, и, —если можно на нихъ положиться,—воспользоваться ими какъ мостомъ, для перехода черезъ пропасть, отдѣляющую относительную мысль отъ абсолютнаго бытія. Благополучно перейдя черезъ эту пропасть, духъ, осматриваясь въ новой области, становится лицомъ къ лицу съ объектами онтологіи».

«Благополучно перейдя черезъ пропасть», — но въ этомъ-то и заключается вся трудность путешествія. Къ сожалѣнію, нѣтъ никакой возможности благополучно совершить этотъ переходъ, и въ виду нашей безпомощности, намъ лучше отказаться отъ всякой попытки въ этомъ направленіи. Если бы кто либо сталъ подробно и съ убѣдительнымъ краснорѣчіемъ разсказывать о жителяхъ Сиріуса, описывая въ точныхъ выраженіяхъ, на кого они походятъ,

чрезъ какіе эмбріональныя формы они прошли, каковъ ходъ ихъ соціальной эволюціи и какова будетъ ея послѣдняя стадія,—мы прежде всего спросили бы разсказчика: «сэръ, на чемъ основываетесь вы, сообщая объ этихъ частностяхъ, чѣмъ докажете вы справедливость своихъ словъ?» Если онъ отвѣтитъ, что интуитивный разумъ убѣдилъ его, что это должно быть такъ, въ силу внутренней необходимости, и что онъ логически вывелъ всѣ эти заключенія изъ данныхъ разума,—мы примемъ это или за мистификацію съ его стороны, или же сочтемъ его за безнадежно-помѣшаннаго. И это тягостное впечатлѣніе не изгладится его разсужденіями о томъ, что онъ никогда не думалъ, чтобы можно было довѣрять такимъ обманчивымъ аргументамъ, какъ аргументы, почерпаемые изъ наблюденія и опыта, т. е. изъ источника, не имѣющаго ничего общаго съ объектами, столь удаленными отъ всякаго опыта и доступными одному только разуму.

Въ наши дни, метафизическія умозрѣнія представляются, въ сущности, нисколько не раціональнѣе разсужденій о развитіи живыхъ существъ на Сиріусѣ; можно даже сказать, что попытка философовъ хотя и замаскирована двусмысленной рѣчью и давнимъ существованіемъ философіи, оправдывающимъ, повидимому, метафизику, еще менѣе раціональна, такъ какъ объекты философіи менѣе доступны изслѣдованію. Психологія преподала намъ, по крайней мѣрѣ, одинъ урокъ, именно тотъ, что мы не можемъ знать *причинъ* и *сущностей*, такъ какъ сфера нашего опыта ограничена лишь *послѣдованіями* и *явленіями*. Мы ничего не выигрываемъ, пренебрегая опытомъ и прибѣгая къ помощи разума. Чувства наши могутъ быть несовершенны, но они, во всякомъ случаѣ, находятся въ прямомъ сообщеніи съ объектами, и до извѣстной степени на нихъ можно положиться. Ошибка, въ которую насъ вовлекаетъ одно чувство, исправляется другимъ чувствомъ: что глазу кажется круглымъ, то рукою можетъ ощущаться, какъ тѣло прямоугольное. Интуитивный же разумъ не имѣетъ такого руководителя, которымъ служитъ для одного чувства другое;—онъ самъ долженъ исправлять свои ошибки. Отклоняя свидѣтельство чувствъ, онъ не имѣетъ никакихъ средствъ провѣрить себя, такъ какъ онъ не можетъ стать лицомъ къ лицу съ фактомъ.

Убѣжденіе въ справедливости такого взгляда на философію слагалось медленно. Оно никогда не получило бы широкаго распространенія, еслибы философія не доказала своей несостоятельности вѣками неудачъ. Изъ нашей «Исторіи» читатель увидитъ, что предъ философами постоянно возникалъ вопросъ о достовѣрности ихъ сужденій, всегда вызывавшій кризисъ въ философіи, но каждый разъ вопросъ этотъ устранялся наиболѣе пылкими и нетерпѣливыми мыслителями. Въ концѣ-концовъ, постоянные кризисы въ философіи отвратили большинство умовъ отъ ея безплодныхъ попытокъ и дали ему возможность стать въ ряды послѣдователей положительнаго знанія, которое, по крайней мѣрѣ, обладаетъ критеріемъ достовѣрности.

Если наша исторія философіи имѣетъ какое либо значеніе, то именно въ томъ отношеніи, что она ясно санкціонируетъ возрастающее забвеніе философіи и усиливающееся предпочтеніе, оказываемое положительному знанію. Въ первомъ изданіи, придерживаясь обычной точки зрѣнія, я полагалъ различіе между философіей и положительнымъ знаніемъ въ различіи предметовъ ихъ изслѣдованія. «Философія стремится къ познанію *сущностей* и *причинъ*. Положительное знаніе познаетъ лишь *законы*. Первая пытается раскрыть—*что такое вещи* сами по себѣ, независимо отъ того, какими онѣ представляются чувству, а также—*каково ихъ происхожденіе*. Положительное же знаніе желаетъ опредѣлить лишь ихъ *modus operandi*, замѣчая между явленіями ихъ постоянныя *сосуществованія* и *послѣдованія* и обобщая ихъ въ одинъ законъ». Въ настоящее время, я не признаю, чтобы въ этомъ была вся истина. Здѣсь не принято во вниманіе различіе между научнымъ и метафизическимъ обсужденіемъ такихъ вопросовъ, которые доступны положительному знанію, какъ, напр., вопросъ о жизни, а также вопросъ о столовёрченіи, и т. д. Основное различіе между метафизикой и положительнымъ знаніемъ заключается не въ ихъ объектахъ, а въ ихъ методахъ. *A priori* мы, конечно, вправѣ заключить, что такое ограниченіе цѣлей философіи, какое мы находимъ въ положительномъ знаніи, необходимо должно бы вызвать соотвѣтственное измѣненіе въ методѣ, или что, другими словами, люди, разъ отказавшись отъ раскрытія сущностей и причинъ, принуждены были бы принять методъ повѣрки, какъ единственно способный вести къ достовѣрному знанію. Но исторія говоритъ иное. Люди не потому приняли методъ повѣрки, что они предварительно отказались отъ всякихъ попытокъ овладѣть причинами; но они отказались отъ всякихъ попытокъ овладѣть причинами потому, что нашли, что единственный методъ, способный вести къ достовѣрному знанію, есть методъ повѣрки, который не приложимъ къ изслѣдованію причинъ. Отсюда постепенное съуженіе сферы и слѣдовавшее за нимъ постепенное развитіе каждой частной отрасли знанія, пока, наконецъ, Огюстъ Контъ не ограничилъ въ своемъ ученіи всякое изслѣдованіе лишь такими задачами, рѣшеніе которыхъ можетъ быть повѣряемо тѣмъ или инымъ способомъ.

Методъ повѣрки, — не будемъ забывать этого, — есть крупная характеристическая особенность положительнаго знанія, отличающая его отъ философіи и отдѣляющая новѣйшее изслѣдованіе отъ умозрѣній древнихъ мыслителей. Фонтенель удачно говоритъ о древнихъ: «Souvent de faibles convenances, de petites similitudes, de discours vagues et confus, passent chez eux pour des preuves: *aussi rien ne leur coute à prouver*». Но для насъ доказательство есть предметъ особой важности. Мы требуемъ несомнѣнныхъ и надежныхъ доводовъ, и такъ какъ они могутъ быть даны, какъ показываетъ ходъ человѣческаго развитія, только методомъ положительнаго знанія, то осужденіе метафизики неизбѣжно.

Громадны, по истинѣ, были усилія философіи; многозначительна роль, которую она играла въ драмѣ цивилизаціи, но эта роль сыграна. Философія завѣщала намъ наслѣдство, оставляемое будущему всякою великою попыткою. Она обогатила всѣ послѣдующіе вѣка, но ея дѣло сдѣлано. Люди стали скромнѣе въ сферѣ умозрѣнія, но безконечно отважнѣе на дѣлѣ. Они уже не пытаются овладѣть тайнами вселенной, но они изучаютъ явленія, и впрягаютъ въ свою великолѣпную колесницу прогресса всѣ силы природы. Чудеса нашего вѣка показались бы Платону болѣе невѣроятными, нежели сказки Шехеразады—Бентаму. Но между тѣмъ какъ положительное знаніе даетъ намъ такимъ образомъ возможность перенести въ дѣйствительность чудесный міръ факта, оно въ то же время заставляетъ насъ относиться къ смѣлымъ, ни предъ чѣмъ не останавливающимся попыткамъ Платона и Плотина, какъ относимся мы къ усиліямъ ребенка схватиться за луну.

Философія была великою родоначальницей положительнаго знанія. Она не дала благороднѣйшей части человѣческой природы погрузиться въ животную спячку и погрязнуть въ безпомощномъ невѣжествѣ, она укрѣпляла духъ человѣка могучими усиліями, развивала его въ школѣ грандіозныхъ попытокъ, сообщила ему неутомимую жажду знанія, облагородившую его существованіе, и дала ему возможность сдѣлать полнѣе свою жизнь и счастье. Исполнивъ все это, она можетъ считать свою роль оконченной. Въ настоящее же время она представляетъ для насъ чисто историческій интересъ.

Цѣль нашей «Исторіи»—показать, какъ и почему интересъ къ философіи сталъ лишь историческимъ, и эта цѣль составляетъ главную особенность нашего труда. Не существуетъ другаго сочиненія по исторіи философіи, которое написано было бы человѣкомъ, не допускающимъ возможности метафизическаго познанія истины.

Предѣлы настоящаго сочиненія.

Мы объяснили, въ чемъ заключается задача предлагаемой исторіи философіи и почему она служитъ скорѣе цѣлямъ общей исторіи человѣчества, чѣмъ интересамъ какой либо философской системы. Теперь укажемъ вкратцѣ, чѣмъ обусловливается, независимо отъ ограниченности нашихъ собственныхъ познаній, тотъ, а не иной выборъ разсматриваемыхъ нами философскихъ системъ. Брукеръ, не задававшійся никакою цѣлью, кромѣ собиранія матеріала, включаетъ въ свою исторію умозрѣнія мыслителей допотопныхъ, скифскихъ, персидскихъ и египетскихъ. М-ръ Морисъ въ своемъ сочиненіи также даетъ мѣсто, хотя не безъ цѣли, философскимъ системамъ евреевъ, египтянъ, индійцевъ, китайцевъ и персовъ, *).

*) Moral and Metaphysical Philosophy, ч. I, второе изд., 1850,—сочиненіе необыкновенно увлекательное и весьма остроумное.

Другіе историки отводятъ себѣ разныя границы по соображеніямъ, не вполнѣ понятнымъ. Я начинаю съ Греціи, потому именно, что въ исторіи греческой мысли явственно выразились всѣ эпохи въ развитіи философіи, и такъ какъ я пишу исторію развитія философіи (biography of philosophy), то для моей цѣли важна лишь опредѣленная преемственность идей, гдѣ бы я ни нашелъ ее. Что касается Рима, то онъ никогда не имѣлъ собственной философіи, онъ не прибавилъ ни одной новой идеи къ идеямъ, заимствованнымъ изъ Греціи. Поэтому, онъ не занимаетъ мѣста въ исторіи философіи, и мы обходимъ его молчаніемъ.

Пропускъ востока покажется многимъ читателямъ менѣе извинительнымъ, такъ какъ, по общераспространенному мнѣнію, онъ имѣлъ сильное и глубокое вліяніе на Грецію. Для того чтобы выяснить соображенія, оправдывающія этотъ пропускъ, потребовалось бы больше мѣста, чѣмъ можетъ быть удѣлено этому введенію. Сомнительно, имѣлъ ли востокъ какую либо философію, отдѣльную отъ религіи, и еще болѣе сомнительно, заимствовала ли Греція откуда бы то не было свои философскія идеи *). Справедливо, что сами Греки полагали, что ихъ ранніе учители черпали свои идеи изъ восточнаго кладезя. Правда также, что новѣйшіе оріенталисты, лишь только стали знакомиться съ доктринами восточныхъ мудрецовъ, признали, что онѣ сильно напоминаютъ философію Грековъ. Рётъ (Geschichte unserer abendländischen Philosophie, I, стр. 228) полагаетъ, что Аристотель былъ первымъ самостоятельнымъ мыслителемъ, а всѣ его предшественники пользовались идеями египтянъ. Съ другой стороны, по мнѣнію Гладиша (Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgesch. Entwickelung), совершенно очевидно (только для него, конечно), что Пиѳагорейцы заимствовали свое ученіе у китайцевъ, Гераклитъ—у персовъ, Элейцы - у индійцевъ, Эмпедоклъ —у египтянъ, Анаксагоръ—у евреевъ. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что какъ смутныя преданія грековъ, такъ и фальшивая проницательность новѣйшихъ писателей мало вѣсятъ на вѣсахъ исторической критики. Безъ сомнѣнія, можно найти совпаденія между греческими и разными другими философскими системами, но совпаденія еще не доказываютъ прямой преемственности идей, и плохо изучалъ исторію философіи тотъ, кто не освоился вполнѣ съ естественной тенденціею ума устремляться по той же тропѣ, гдѣ уже бывали ранѣе другіе и гдѣ впослѣдствіи очутятся новые мыслители. Къ тому-же, многія изъ этихъ совпаденій, положенныя въ основу историческихъ теорій, заключаются, при внимательномъ анализѣ, въ простомъ сходствѣ выраженій, или, въ лучшемъ случаѣ, лишь приблизительны. Воззрѣнія грековъ на физическія явленія нерѣдко облечены въ такія же выраженія, которыми пользуется

---

*) Я изложилъ въ другомъ мѣстѣ соображенія, подтверждающія мое сомнѣніе.—Edinburgh. Review. April, 1847, 352.

и новѣйшая наука. Значитъ ли это, что наша наука заимствована у древнихъ? М-ръ Дётенсъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно, и въ подтвержденіе своего мнѣнія написалъ ученое, но выдающееся своими заблужденіями, сочиненіе. Демокритъ утверждалъ, что млечный путь есть скопленіе звѣздъ, но это мнѣніе было простою догадкой, совершенно бездоказательной, и оно не было принято во вниманіе. Галилей *открылъ* то, что Демокритомъ было *угадано*. Говорятъ также, что Эмпедоклъ, Пиѳагоръ и Платонъ въ совершенствѣ знакомы были съ ученіемъ о тяготѣніи, и этому абсурду приданъ былъ видъ правдоподобія путемъ натяжекъ въ переводѣ, указывающихъ лишь на нѣкоторое сходство выраженій, хотя всякое компетентное лицо можетъ убѣдиться въ отсутствіи сходства въ идеяхъ *).

Оставляя въ сторонѣ всякіе спорные вопросы, я укажу только на то, что въ Греціи со временъ Ѳалеса, а въ Европѣ со временъ Декарта, правильное развитіе философіи становится замѣтнымъ въ мѣрѣ достаточной для нашей цѣли, состоящей не столько въ описаніи жизни и изложеніи мнѣній различныхъ мыслителей, сколько въ томъ, чтобы показать, почему движеніе философскихъ идей неизбѣжно должно было привести къ той радикальной перемѣнѣ въ методѣ, которая отдѣлила философію отъ положительнаго знанія. Въ виду такой цѣли совершенно безполезно было подробно останавливаться на тѣхъ умозрѣніяхъ, которыя извѣстны подъ именемъ схоластики и въ которыхъ выразилась философская дѣятельность среднихъ вѣковъ. Умозрѣнія эти или служили цѣлямъ теологіи, или были только средствомъ для совершенствованія философскаго языка, а съ этой послѣдней стороны—историкъ философіи такъ-же мало обязанъ заниматься этими умозрѣніями, какъ мало обязанъ всякій, пишущій о военномъ искусствѣ, останавливаться на исторіи миланскихъ оружейныхъ мастеровъ или толедскихъ производителей клинковъ.

Тотъ же принципъ, которымъ опредѣляется нашъ выборъ главныхъ эпохъ въ исторіи философіи, принятъ въ руководство и при выборѣ философскихъ доктринъ, подлежавшихъ изложенію. Очевидно, что размѣры настоящаго сочиненія не допускаютъ даже самаго краткаго очерка всѣхъ мнѣній, высказанныхъ всѣми философами, а для изложенія этихъ мнѣній съ деталями недостаточно было бы въ десять разъ болѣе пространнаго сочиненія. За подробными свѣдѣніями можно обратиться къ обширной компиляціи Бруккера и старательно составленному многотомному труду по исторіи философіи Риттера; но даже и эти сочиненія въ отношеніи полноты не вполнѣ удовлетворительны. Моя же цѣль иная; я пишу исторію развитія, а не лѣтопись философіи, и для меня важнѣе

*) Карстенъ удачно говоритъ на этотъ счетъ: «Empedocles poetice *adumbravit* idem quod tot seculis postea *mathematicis rationibus demonstratum est a Newtono*».—Philos. Graecorum Operum Reliquiae, стр. XII.

доктрины, составляющія особенность каждаго мыслителя, чѣмъ идеи, общія у него съ другими мыслителями. Мнѣ предстояло установить и выяснить, главнымъ образомъ, тѣ доктрины, которыя *прибавлялись* каждымъ мыслителемъ къ прежнему запасу идей и которыя способствовали развитію нѣкоторыхъ основныхъ принциповъ философіи, а затѣмъ я касался второстепенныхъ взглядовъ лишь на столько, чтобы виденъ былъ весь ходъ развитія философской мысли въ его непрерывности. Поставивъ себя въ такія границы, я, вслѣдствіе этого, имѣлъ возможность долѣе останавливаться тамъ, гдѣ требовалось усиленное вниманіе со стороны читателей; вопросамъ капитальнымъ я могъ, такимъ образомъ, отвести больше мѣста. Останавливаясь на Декартѣ, Спинозѣ и Кантѣ и оставляя безъ вниманія картезіанцевъ и послѣдователей Спинозы и Канта, я, согласно тому же принципу, выбираю и въ каждомъ отдѣльномъ мыслителѣ лишь то, что составляетъ его особенность и что стоитъ въ прямой связи съ общимъ ходомъ развитія философіи. Если учащійся нуждается въ пандектахъ философіи, ему слѣдуетъ обратиться къ другимъ сочиненіямъ; нашъ же трудъ есть лишь краткій сводъ философскихъ ученій.

ПЕРВАЯ ЭПОХА.

ПОНЯТІЯ О СУЩНОСТИ МІРА.

ГЛАВА I.

ФИЗИКИ.

§ I. Ѳалесъ.

Событія его жизни, равно какъ и подлинныя доктрины его философіи окружены таинственностью и относятся къ области вымысловъ. Тѣмъ не менѣе Ѳалесъ по справедливости считается отцомъ греческой философіи. Онъ положилъ ей основаніе и составилъ эпоху. Шагъ, который онъ сдѣлалъ, не большой, но рѣшительный. Отъ его ученія осталось, правда, лишь нѣсколько отрывочныхъ и не связанныхъ другъ съ другомъ положеній, но общая тенденція его умозрѣній достаточно извѣстна, чтобы говорить о немъ съ нѣкоторою увѣренностью.

Ѳалесъ родился въ Милетѣ, греческой колоніи въ Малой Азіи. Когда именно онъ родился — въ точности неизвѣстно, но полагаютъ, что около перваго года 36-й Олимпіады (636 г. до Р. Х.). Онъ принадлежалъ къ одному изъ самыхъ знатныхъ родовъ Финикіи и игралъ во всѣхъ политическихъ дѣлахъ своей страны выдающуюся роль, снискавшую ему высокое уваженіе согражданъ. Позднѣйшіе писатели отрицаютъ его дѣятельное участье въ политикѣ, какъ противорѣчащее преданію, которое нашло поддержку у Платона и согласно которому Ѳалесъ проводилъ свою жизнь въ уединеніи и размышленіи. Но съ другой стороны его склонность къ уединенію также оспаривается вслѣдствіе его политической дѣятельности. Намъ кажется, что одно вполнѣ совмѣстимо съ другимъ. Размышленіе не необходимо лишаетъ человѣка способности дѣйствовать, и дѣятельная жизнь можетъ и не поглощать его до-

суговъ въ такой мѣрѣ, чтобы не оставлять ему времени для размышленія. Разумный человѣкъ укрѣпляетъ свой умъ размышленіемъ, прежде чѣмъ начать дѣйствовать, и онъ дѣйствуетъ, чтобы засвидѣтельствовать истину своихъ убѣжденій.

Милетъ былъ одною изъ самыхъ цвѣтущихъ греческихъ колоній, а въ то время, о которомъ мы говоримъ, когда ни персидское, ни лидійское иго еще не успѣло сокрушить энергію его населенія, онъ представлялъ прекрасную арену для развитія умственныхъ способностей. Онъ велъ обширную морскую и сухопутную торговлю. Политическое устройство его въ высшей степени благопріятствовало индивидуальному развитію. И рожденіе, и воспитаніе естественно удерживали Ѳалеса на родинѣ, и ему не было нужды путешествовать въ Египетъ и на островъ Критъ для своихъ занятій, какъ утверждаютъ нѣкоторые, безъ достаточнаго, впрочемъ, на то основанія. Единственнымъ подтвержденіемъ этой догадки служитъ фактъ, что Ѳалесъ былъ знатокъ математики, а съ самыхъ раннихъ поръ, какъ это мы видимъ у Геродота, существовало обыкновеніе считать Египетъ источникомъ всячекихъ знаній. Но какъ мало правдоподобія въ разсказѣ о его путешествіяхъ, можно судить изъ того, что увѣряютъ, будто онъ привелъ въ изумленіе египтянъ, показавъ имъ, какъ можно измѣрить высоту пирамидъ посредствомъ отбрасываемыхъ ими тѣней. Немногому, конечно, можетъ научить нація, которую такъ легко поразить рѣшеніемъ простѣйшей математической задачи. Быть можетъ, самое вѣское доказательство, что онъ никогда не ѣздилъ въ Египетъ, а если и былъ здѣсь, то не имѣлъ никакихъ сношеній съ жрецами, заключается въ томъ, что въ философіи Ѳалеса нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ какой бы то ни было изъ обращавшихся въ Египтѣ идей, которую бы онъ не могъ найти и у себя на родинѣ.

Стремленіе познать устройство міра было отличительною особенностью іонійской школы въ начальный періодъ ея существованія. Ѳалесъ первый приступилъ къ изслѣдованіямъ въ этомъ направленіи. Онъ училъ, — какъ обыкновенно говорятъ, — что «вода была началомъ всего сущаго». Быть можетъ, съ перваго взгляда это покажется просто безсмыслицей, которая вызоветъ, пожалуй, въ иномъ улыбку состраданія и заставитъ его подумать про себя, что онъ, съ своей стороны, никогда не могъ бы увѣровать въ подобную нелѣпость. Но человѣкъ серьезный помедлитъ, прежде чѣмъ обвинять предшественниковъ современной науки въ явномъ и очевидномъ безсмысліи. Исторія философіи можетъ быть исторіей заблужденій, но не безумій. Всѣ ученія, пріобрѣтшія въ свое время право гражданства, имѣли важное значеніе, иначе они не были бы приняты. Смыслъ ихъ соотвѣтствуетъ мнѣніямъ эпохи, и уже потому важно уяснить его. Ѳалесъ былъ одинъ изъ необыкновеннѣйшихъ людей, когда либо жившихъ; въ сферѣ мысли онъ произвелъ чрезвычайный переворотъ. Подобный человѣкъ не могъ высказать такого философскаго положенія, опровергнуть ко-

торое подъ силу всякому ребенку. Положеніе это исполнено было глубокаго смысла, по крайней мѣрѣ, для него. Въ особенности же знаменательна была самая попытка его найти начало всего сущаго. Постараемся раскрыть смыслъ его идеи и посмотримъ, нельзя ли прослѣдить, какъ зарождалась и развивалась она въ его умѣ.

Философскимъ умамъ свойственно подводить разнообразнѣйшія явленія подъ одно основное начало. Какъ неизбѣжная тенденція религіознаго міросозерцанія заключается въ томъ, чтобы отъ политеизма вести къ монотеизму и вообще обнять всѣ сверхъестественныя силы одною формулой, такъ и ранняя философская мысль стремилась обобщить всевозможныя формы бытія въ одномъ общемъ положеніи, опредѣляющемъ сущность самаго бытія.

Ѳалесъ, размышляя объ устройствѣ вселенной, не могъ не придти къ необходимости найти одно общее начало, — первичный фактъ — *субстанцію*, относительно которой всѣ отдѣльные предметы суть только *формы* ея проявленія. Видя вокругъ себя постоянныя перемѣны, — рожденіе и смерть, измѣненіе формы, величины и состоянія, — онъ не могъ принять ни одной изъ встрѣчавшихся ему измѣнчивыхъ *формъ* бытія за *сущность*. Онъ, поэтому, спросилъ себя: гдѣ та *неизмѣнная сущность*, (бытіе), которая имѣетъ *измѣнчивыя формы*, однимъ словомъ, гдѣ *начало* вещей?

Поставить этотъ вопросъ значило начать эру философскаго изслѣдованія. До тѣхъ поръ люди довольствовались тѣмъ, что брали міръ такимъ, какимъ онъ имъ представлялся; они вѣрили въ то, что видѣли, и поклонялись тому, чего не могли видѣть.

Ѳалесъ созналъ всю важность вопроса о томъ, гдѣ начало всего сущаго. Онъ взглянулъ вокругъ себя и въ концѣ концовъ пришелъ къ убѣжденію, что это начало есть влага.

Идея эта запечатлѣлась въ его умѣ, когда онъ сталъ разсматривать устройство земли. Здѣсь онъ повсюду находилъ влажность. Все питается влагой; даже теплота происходитъ, по его мнѣнію, отъ влажности; существо всѣхъ вещей влажно. Если вода сгустится, она дѣлается землей. Убѣдившись, такимъ образомъ, въ повсемѣстномъ присутствіи воды, онъ объявилъ, что она есть начало всего сущаго.

Ѳалесъ тѣмъ болѣе склоненъ былъ придти къ такому заключенію, что оно соотвѣтствовало воззрѣніямъ древнихъ. Такъ, въ Ѳеогоніи Гезіода, Океанъ и Ѳетида считаются родоначальниками всѣхъ божествъ, имѣющихъ какое либо отношеніе къ природѣ. «Такимъ образомъ, то, что новѣйшая наука выполнила относительно книги Бытія, онъ сдѣлалъ для народной религіи: онъ разъяснилъ то, что прежде было загадочнымъ» *).

Вотъ что даетъ право Ѳалесу занять мѣсто въ философіи. Аристотель называетъ его ὁ τῆς τοι αὐτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, человѣкомъ, которому принадлежитъ первая попытка найти, не прибѣгая къ

*) Benj. Constant. Du polythéisme romain, I, 167.

миѳамъ, физическое начало всего сущаго. Поэтому-то онъ и былъ обвиненъ въ атеизмѣ новѣйшими писателями. Атеизмъ есть, однако, продуктъ гораздо болѣе поздней мысли, и обвинять Ѳалеса въ атеизмѣ нѣтъ никакого повода, кромѣ чисто отрицательнаго, — молчанія со стороны Аристотеля, которое, по нашему мнѣнію, должно быть истолковано въ смыслѣ прямо противоположномъ, такъ какъ трудно допустить, что Аристотель сталъ бы молчать, если бы онъ былъ убѣжденъ, что Ѳалесъ вѣрилъ или не вѣрилъ въ существованіе чего либо болѣе глубокаго, нежели вода, и чего либо предшествующаго ей. Вода была ἀρχή, начало всего. Цицеронъ, конечно, насилуетъ хронологію философіи, когда онъ говоритъ о Ѳалесѣ, что «онъ считалъ воду началомъ всего, но что Богъ для него есть — тотъ разумъ, который создалъ все изъ воды». Дѣлая такое замѣчаніе, Цицеронъ слѣдуетъ писателямъ, жившимъ въ отдаленную отъ Ѳалеса эпоху; иные же изъ старыхъ писателей, говоря о Ѳалесѣ, слѣдовали, въ свою очередь, Цицерону *). Мы соглашаемся съ Гегелемъ, что Ѳалесъ не могъ имѣть представленія о Богѣ, какъ о разумѣ, такъ какъ это идея позднѣйшей философіи. Мы сомнѣваемся, имѣлъ ли онъ вообще какое либо понятіе о созидающемъ разумѣ или о творческой силѣ. Аристотель категорически утверждаетъ **), что древніе физики не дѣлали никакого различія между матеріей (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον) и движущимъ началомъ или дѣйствующею силою (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), и онъ прибавляетъ далѣе, что Анаксагоръ первый пришелъ къ понятію о творческомъ разумѣ ***). Ѳалесъ вѣрилъ въ существованіе и зарожденіе боговъ; онъ думалъ, что они, какъ и все, образуются изъ воды. За что бы мы ни приняли это, но это не атеизмъ. Если дѣйствительно для него все существующее имѣло жизнь и міръ наполненъ былъ демонами или богами, то съ другой стороны онъ смотрѣлъ на влагу, какъ на начало или исходную точку всего, какъ на первичное бытіе, и несовмѣстимаго въ этихъ двухъ воззрѣніяхъ нѣтъ ничего.

Излишне доискиваться, каковы были въ частности взгляды мыслителя, ученіе котораго передано намъ лишь въ отрывочной формѣ преданіемъ, не провѣреннымъ критикою. Все, что мы можемъ сказать съ достовѣрностью,—это то, что шагъ, сдѣланный Ѳалесомъ, имѣлъ двоякое значеніе: во первыхъ, онъ открылъ начало, *prima materia* всего существующаго (ἡ ἀρχή); во вторыхъ, между всѣми стихіями онъ выбралъ стихію всемогущую и повсюду распространенную. Всякій, кто знакомъ съ исторіею человѣческаго ума, пойметъ, что эти два факта свидѣтельствовали о наступленіи совершенно новой эры.

---

*) Мнѣніе Цицерона безъ всякой критики принимается многими новѣйшими писателями, которымъ трудно стать на точку зрѣнія древней философіи.

**) Arist. Metaph. I. 3.

***) Мы скоро увидимъ, что Діогенъ первый усвоилъ эту идею.

§ II. Анаксименъ.

Согласно большинству историковъ, за Ѳалесомъ долженъ слѣдовать Анаксимандръ. Но мы, такъ-же какъ и Риттеръ, предоставляемъ это мѣсто Анаксимену. Соображенія, на которыхъ мы основываемъ такую классификацію, заключаются, во первыхъ, въ томъ, что, поступая такимъ образомъ, мы слѣдуемъ нашему надежнѣйшему руководителю, Аристотелю. Во вторыхъ, доктрины Анаксимена составляютъ развитіе идей Ѳалеса, тогда какъ у Анаксимандра была совершенно особая философія. Группируя философовъ іонійской школы, мы обыкновенно получаемъ, что ученикъ не только расходится съ своимъ учителемъ, но и возвращается къ идеямъ наставника своего учителя. Такъ, согласно обычной группировкѣ, Анаксимандръ слѣдуетъ за Ѳалесомъ, относительно котораго онъ составляетъ совершенную противоположность по идеямъ, между тѣмъ какъ. Анаксименъ, развивающій лишь принципы Ѳалеса, оказывается ученикомъ Анаксимандра. Но слѣдуетъ принять во вниманіе, что четыре философа: Ѳалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ и Анаксагоръ, располагаемые обыкновенно другъ за другомъ, какъ учителя и ученики, жили въ періодъ, обнимающій 212 лѣтъ, т. е. 6 или 7 поколѣній; отсюда уже читатель можетъ судить о значеніи этой издавна установившейся взаимной преемственности между упомянутыми философами.

Несомнѣнно, что всегда признавалось важнымъ сохранять только имена великихъ вождей философіи; тѣ же, которые пользовались чужою идеей для какихъ либо примѣненій, или только развивали ее, предавались, совершенно естественно, забвенію. Такому же принципу слѣдовали и мы въ настоящемъ сочиненіи, и потому полагаемъ, что ни въ комъ не возбудимъ недоумѣній, помѣщая рядомъ съ Ѳалесомъ Анаксимена, не какъ его ученика, но какъ историческаго преемника его, какъ человѣка, который, продолжая нить философскаго изслѣдованія, оставленную Ѳалесомъ и его учениками, передалъ ее своимъ преемникамъ въ усовершенствованномъ видѣ.

О жизни Анаксимена мы ничего не знаемъ кромѣ того, что онъ родился въ Милетѣ, вѣроятно, въ 63-ю Олимпіаду (529 до Р. Х.) а по мнѣнію нѣкоторыхъ въ 58-ю (548 до Р. Х.); точно опредѣлить годъ его рожденія нѣтъ возможности. Говорятъ, что онъ открылъ съ помощью гномона наклоненіе эклиптики.

Анаксименъ, хотя и слѣдовалъ методу Ѳалеса, не могъ, однако, удовлетвориться его ученіемъ. Вода, по его мнѣнію, еще не самая важная стихія. Онъ чувствовалъ въ себѣ самомъ присутствіе чего-то такого, что двигало имъ,—онъ не зналъ какъ и почему,—чего-то высшаго, нежели онъ самъ; невидимаго, но постоянно дававшаго знать о себѣ; онъ назвалъ это своею жизнью. Его жизнь, какъ онъ полагалъ, есть воздухъ. Не находился ли и внѣ его, такъ-же

какъ и въ немъ, этотъ вѣчно движущійся, никогда не исчезающій невидимый воздухъ? Не составлялъ ли воздухъ, находившійся въ немъ и названный имъ жизнью, часть того воздуха, который былъ внѣ его? и если да, то не былъ ли этотъ воздухъ началомъ всего сущаго?

Взглянувъ вокругъ себя, онъ нашелъ, какъ онъ полагалъ, подтвержденіе своей догадкѣ. Воздухъ, думалъ онъ, распространенъ повсемѣстно *). Земля покоится на немъ въ видѣ широкаго листа. Все образуется изъ воздуха, все обращается въ него. Когда человѣкъ вдыхаетъ воздухъ, онъ вбираетъ въ себя частицу міровой жизни. Воздухъ питаетъ его, какъ и все существующее.

Для Анаксимена, какъ и для большинства древнихъ, воздухъ вдыхаемый и выдыхаемый былъ настоящимъ источникомъ жизни, который удерживалъ въ связи всѣ разнородныя вещества, входящія въ составъ тѣла, и сообщалъ имъ не только единство, но и силу, жизненность. Вѣра въ живой міръ, — т. е. представленіе о вселенной, какъ объ организмѣ, — весьма древняго происхожденія, и Анаксименъ точно также пришелъ, отправляясь отъ явленій индивидуальной жизни, къ идеѣ всемірной жизни, поставивъ и ту, и другую жизнь въ зависимость отъ воздуха. Въ сравненіи съ философіею Ѳалеса, это было во многихъ отношеніяхъ шагомъ впередъ, сопоставленіе же идей Анаксимена съ соображеніями представителей современной науки могло бы позабавить читателя нѣкоторыми совпаденіями. Напримѣръ, такой серьезный химикъ, какъ Дюма, говоритъ: «Les plantes et les animaux derivent de l'air, ne sont que de l'air condensé, ils *viennent de l'air et y retournent*». Точно также и Либихъ краснорѣчиво выражаетъ ту же идею въ одномъ хорошо извѣстномъ мѣстѣ въ «Письмахъ о химіи».

§ III. Діогенъ Аполлонійскій.

Діогенъ Аполлонійскій — истинный преемникъ Анаксимена. Обычная, ни на чемъ не основанная классификація не пріурочиваетъ его, однако, ни къ какой эпохѣ. Теннеманъ помѣщаетъ его вслѣдъ за Пиѳагоромъ, Гегель же, по странной оплошности, утверждаетъ, что Діогенъ извѣстенъ намъ только по имени.

Діогенъ родился въ Аполлоніи, на островѣ Критѣ. Болѣе этого ничего нельзя сказать съ достовѣрностью, но такъ какъ онъ считается современникомъ Анаксагора, то можно принять, что около 80-ой олимпіады (460 до Р. Х.) онъ уже былъ во цвѣтѣ лѣтъ. Сочиненіе его «О природѣ» существовало во времена Сим-

*) Когда Анаксименъ говоритъ о воздухѣ, а Ѳалесъ о водѣ, мы должны представлять себѣ эти стихіи не въ *той* или *иной* опредѣленной формѣ, какъ онѣ являются на землѣ, а исполненными жизненной энергіи и способными къ безконечнымъ превращеніямъ.

плицій (шестое столѣтіе нашей эры), который извлекъ оттуда нѣсколько отрывковъ.

Діогенъ усвоилъ идею Анаксимена относительно воздуха, какъ начала всего существующаго, но онъ придалъ ей болѣе широкій и глубокій смыслъ, обративъ особенное вниманіе на аналогію между воздухомъ и душою *). Пораженный этой аналогіей, онъ довелъ вытекавшія изъ нея слѣдствія до крайности. Вслѣдствіе какой особенности своей — могъ онъ спросить себя — воздухъ есть начало всего сущаго? Очевидно, вслѣдствіе своей жизненной (духовной) силы. Воздухъ есть душа; поэтому ему присущи жизненность и *разумность*. Но эта сила или разумность есть нѣчто высшее, нежели воздухъ, чрезъ посредство котораго она проявляется; она, поэтому, должна предшествовать ему по времени, она должна быть тѣмъ ἀρχή, котораго искали философы. Вселенная есть живое существо, самопроизвольно развивающееся и способное къ превращеніямъ въ силу своей собственной жизненности.

Въ этомъ воззрѣніи есть двѣ замѣчательныя особенности, которыя указываютъ на весьма крупный успѣхъ, достигнутый философіею. Во первыхъ, начало всего сущаго или ἀρχή является съ аттрибутомъ разума. Анаксименъ считалъ первичную субстанцію одушевленною. Воздухъ, по его ученію, былъ жизнь, но эта жизнь не заключала въ себѣ необходимо элемента разумности. Діогенъ же полагалъ, что жизнь есть не только сила, но и разумъ; воздухъ, который дѣйствуетъ въ немъ, не только *побуждаетъ* его къ дѣйствію, но и *учитъ* его, какъ дѣйствовать. Воздухъ, какъ начало всего сущаго, необходимо долженъ быть вѣчной, не разрушающейся субстанціей; но будучи въ то же время душой, онъ необходимо одаренъ и сознаніемъ. «Онъ много знаетъ», и это знаніе служитъ еще новымъ доказательствомъ, что онъ есть первичная субстанція; «ибо безъ разума», говоритъ онъ, «во всемъ сущемъ не могло бы быть должнаго порядка и соразмѣрности, а между тѣмъ на что бы мы ни взглянули, все устроено и упорядочено наилучшимъ и прекраснѣйшимъ образомъ». Порядокъ можетъ быть только дѣломъ разума; душа, поэтому, есть первичное, основное начало (ἀρχή). Безспорно, это было замѣчательное для своего времени воззрѣніе; но для того, чтобы читатель не преувеличилъ его значенія и не подумалъ, что философія Діогена и въ остальныхъ своихъ частяхъ такъ-же разумна и глубокомысленна, мы обратимъ вниманіе, ради исторической истины, на сдѣланные имъ выводы изъ этого воззрѣнія.

Такъ, онъ говоритъ, что міръ, какъ живая единица, долженъ, подобно другимъ индивидамъ, заимствовать свою жизненную силу

---

*) Подъ словомъ «душа» (ψυχή) мы должны разумѣть скорѣе жизнь въ самомъ широкомъ смыслѣ, чѣмъ собственно душу въ новѣйшемъ значеніи этого термина. Такъ, трактатъ Аристотеля περὶ ψυχῆς есть разсужденіе о жизненномъ началѣ и *между прочимъ* о душѣ, но это не психологическій трактатъ.

у цѣлаго, и онъ надѣляетъ этотъ міръ цѣлой системой дыхательныхъ органовъ, вообразивъ, что онъ сдѣлалъ открытіе, принявъ за эти органы звѣзды. Всякая творческая дѣятельность и всякое матеріальное дѣйствіе суть, по его мнѣнію, акты выдыханія и вдыханія. Въ притяженіи влаги солнцемъ и въ притяженіи желѣза магнитомъ онъ одинаково видѣлъ процессъ дыханія. Человѣкъ по уму выше животныхъ, потому что онъ дышитъ болѣе чистымъ воздухомъ, чѣмъ животныя, голова которыхъ наклонена къ землѣ.

Эти наивныя попытки объясненія явленій достаточно ясно показываютъ, что Діогенъ, несмотря на большія усилія, очень мало подвинулся впередъ.

Другая замѣчательная сторона въ ученіи Діогена—это тотъ финалъ, которымъ оно завершаетъ изслѣдованіе, начатое Θалесомъ. Θалесъ исходилъ изъ убѣжденія, что началомъ міра была одна изъ четырехъ стихій, а именно вода. За Θалесомъ слѣдовалъ Анаксименъ, который полагалъ, что воздухъ болѣе распространенная стихія, нежели вода, и что, кромѣ того, воздухъ, будучи жизнью вообще, долженъ быть и жизнью міровой. Наконецъ, на смѣну Анаксимену является Діогенъ, который находитъ, что воздухъ есть не только жизнь, но и разумъ, и что разумъ стоитъ во главѣ всего сущаго (предшествуетъ ему).

Мы согласны съ Риттеромъ, что Діогенъ былъ послѣднимъ философомъ, прибѣгавшимъ къ физическому методу, и что его ученіемъ оканчивается роль этого метода. Указавъ такимъ образомъ на одно крупное направленіе въ исторіи философіи, мы должны перейти теперь къ одновременному развитію философской мысли въ другомъ направленіи.

ГЛАВА II.

МАТЕМАТИКИ.

§ I. Анаксимандръ Милетскій.

«Такъ какъ теперь мы встрѣчаемся въ первый разъ въ исторіи греческой философіи съ одновременнымъ развитіемъ идей, то неизлишне, быть можетъ, замѣтить, что относительно ранней эпохи философіи или вовсе нѣтъ историческихъ свидѣтельствъ, подтверждающихъ вліяніе другъ на друга представителей двухъ философскихъ направленій, или же эти свидѣтельства совершенно не заслуживаютъ довѣрія. Съ другой стороны, собственное наше (внутреннее) свидѣтельство имѣетъ весьма небольшую цѣну, такъ

какъ нѣтъ возможности доказать, чтобы философы одного направленія были рѣшительно незнакомы съ идеями другой школы, и равнымъ образомъ сужденіе, отправляющееся отъ видимаго знакомства одной школы съ направленіемъ другой, не вполнѣ надежно и состоятельно, такъ какъ всѣ древніе философы черпали изъ одного общаго источника — національнаго склада мышленія. Если прослѣдить за дальнѣйшимъ развитіемъ обоихъ направленій, то мы найдемъ въ полемическихъ замѣткахъ достаточное доказательство активной борьбы между этими противоположными взглядами на природу и вселенную. Но первоначально, какъ можно думать, воззрѣнія обѣихъ школъ втеченіи долгаго времени оставались замкнутыми въ весьма узкомъ кружкѣ лицъ, и это весьма правдоподобно, если вспомнить, какими несовершенными средствами располагали прежніе философы для распространенія своихъ идей. Если предположить, что въ ту раннюю эпоху импульсъ къ философіи былъ результатомъ дѣйствительной національной потребности, потребности всеобщей, то становится вѣроятнымъ, что задатки разныхъ философскихъ ученій обнаружились въ Іоніи приблизительно въ одно и тоже время, независимо другъ отъ друга и безъ всякой внѣшней связи между представителями этихъ ученій *).

Глава школы, къ которой мы теперь переходимъ, былъ Анаксимандръ Милетскій, родившійся, какъ кажется, въ 42-ую олимпіаду. Его называютъ то другомъ, то ученикомъ Ѳалеса. Мы предпочитаемъ первый эпитетъ; разсматривать же его какъ ученика Ѳалеса мы отнюдь не можемъ. Онъ пользовался огромной извѣстностью, благодаря своимъ познаніямъ въ политикѣ и наукахъ; ему приписываются многія важныя изобрѣтенія, между прочимъ изобрѣтеніе солнечныхъ часовъ и черченія географическихъ картъ. Его вычисленія величины небесныхъ тѣлъ, а также разстояній между ними изложены письменно въ видѣ небольшаго сочиненія, которое считается самымъ древнимъ философскимъ произведеніемъ. Анаксимандръ былъ страстно преданъ занятіямъ математикою и составилъ цѣлый рядъ геометрическихъ задачъ. Онъ стоялъ во главѣ колоніи, находившейся въ Аполлоніи, и, какъ говорятъ, жилъ нѣкоторое время при дворѣ тирана Поликрата, на островѣ Самосѣ, гдѣ жили также Пиѳагоръ и Анакреонъ.

Нѣтъ двухъ историковъ, которые были бы согласны между собой въ истолкованіи міровоззрѣнія Анаксимандра; немного и такихъ критиковъ, которые сошлись бы во мнѣніяхъ относительно того, какое мѣсто онъ долженъ занять въ исторіи философіи.

Аниксимандръ признается первымъ, употребившимъ терминъ ἀρχή для обозначенія начала всего сущаго. Древніе писатели различно объясняютъ, что разумѣлъ онъ подъ этимъ терминомъ «начало». Всѣ они единогласно утверждаютъ, что за это «начало»

*) Ritter, I, 265.

онъ принималъ безконечное (το ἄπειρον), но что означало у него безконечное — до сихъ поръ еще не рѣшено *).

Съ перваго взгляда можетъ показаться совершенно непонятнымъ такое положеніе: «Безконечное есть начало всего сущаго». Это что-то въ родѣ монотеизма позднѣйшаго времени **) или же какая-то мистическая игра словъ. Но собственно положеніе это не легче и не труднѣе для пониманія, чѣмъ положеніе Ѳалеса: «вода есть начало всего сущаго». Перенесемся мысленно въ ту отдаленную эпоху, когда жили эти философы, и посмотримъ, нельзя ли уяснить себѣ, какъ могла возникнуть подобная идея.

Сравнивая Анаксимандра съ его великимъ предшественникомъ и другомъ, Ѳалесомъ, мы будемъ поражены крайне абстрактнымъ характеромъ философіи перваго. Вмѣсто погруженнаго въ размышленія метафизика, мы видимъ геометра. Ѳалесъ со своимъ знаменитымъ изрѣченіемъ «Познай самого себя», изрѣченіемъ, имѣвшимъ по преимуществу конкретный смыслъ, — можетъ служить контрастомъ Анаксимандру, тезисъ котораго — «Безконечное есть начало всего сущаго» — представляетъ попытку достигнуть въ отвлеченіи крайней ступени. Итакъ, примемъ во вниманіе эту тенденцію его; будемъ считать его больше геометромъ, чѣмъ моралистомъ или физикомъ, и попробуемъ уяснить себѣ, какъ могло все существующее представляться его уму въ абстрактной формѣ и почему математика была для него наукою всѣхъ наукъ, — и тогда, быть можетъ, мы поймемъ и смыслъ его положенія.

Ѳалесъ, отыскивая начало всего сущаго, пришелъ, какъ мы видѣли, къ заключенію, что этимъ началомъ была вода. Но Анаксимандръ, привыкшій смотрѣть на вещи съ отвлеченной точки зрѣнія, не могъ остановиться на такомъ конкретномъ предметѣ, какъ вода; онъ долженъ былъ пойти въ своемъ анализѣ дальше. Полагая вмѣстѣ съ Ѳалесомъ, что вода составляетъ существо вселенной, онъ, однако, спросилъ себя, не находится ли сама вода въ зависимости отъ какихъ либо *условій?* Какія это условія? Эта влага, изъ которой произошло все сущее, не перестаетъ ли она быть влагой во многихъ случаяхъ? Можетъ ли то, что̀ есть начало всего, измѣняться, можетъ ли оно являться предъ нами, какъ особый предметъ? Сама вода есть лишь единичный предметъ, но единичный предметъ не можетъ заключать въ себѣ *всѣхъ* предметовъ, всего сущаго. Эти возраженія противъ доктрины Ѳалеса отклонили отъ нея Анаксимандра, или, лучше сказать, заставили

---

*) Ritter, I, 267.

**) Но на самомъ дѣлѣ объ этомъ рѣчи не было у Анаксимандра. Во избѣжаніе какихъ либо недоразумѣній на этотъ счетъ, достаточно замѣтить, что «безконечное» у Анаксимандра употреблено не въ смыслѣ безграничной силы, и еще менѣе означало оно безграничный духъ, въ новѣйшемъ значеніи этого выраженія. Анаксагоръ, жившій столѣтіемъ позже, подъ словомъ τὸ ἄπειρον понимаетъ просто обширность, громадность.—См. Simplicius, Phys. 33, в., цитируем. Риттеромъ.

его видоизмѣнить ее. Начало всего, или ἀρχή—рѣшилъ онъ—есть не вода, но безграничное Все, τὸ ἄπειρον.

Безъ сомнѣнія, теорія эта покажется довольно смутной и безплодной. Абстрактное «все», повидимому, есть только слово, но не болѣе. Однако въ греческой философіи, какъ намъ не разъ придется замѣтить, *различіе въ словахъ* обыкновенно было равносильно *различію по существу*. Если представить себѣ, какъ математикъ, по самому характеру своихъ научныхъ занятій, приходитъ къ тому, что начинаетъ считать абстракціи сущностями и, отдѣливъ *форму*, относится къ ней такъ, какъ будто она одна составляетъ *тѣло*,—то не трудно составить себѣ понятіе и о значеніи того различія, которое Анаксимандръ находитъ между *всѣми конечными предметами* и *безконечнымъ Все*.

Таково единственно возможное объясненіе его положенія, и, повидимому, объясненіе это подкрѣпляется свидѣтельствомъ Аристотеля и Теофраста. По единогласному утвержденію ихъ, Анаксимандръ подъ словомъ «безконечное» разумѣетъ множество элементарныхъ частей, изъ которыхъ образуются всѣ предметы чрезъ отдѣленіе. «Чрезъ отдѣленіе»—выраженіе это имѣетъ важный смыслъ. Оно означаетъ переходъ отъ абстрактнаго къ конкретному, тотъ процессъ, посредствомъ котораго Все воплощается въ томъ или другомъ предметѣ. Назвавъ безконечное словомъ «бытіе», мы можемъ сказать: «Существуетъ бытіе *per se* и бытіе *per aliud*; первое и есть то *Бытіе*, тотъ вѣчно живой источникъ, откуда истекаютъ разнообразные *существующіе предметы*». Въ этой формѣ мысль Анаксимандра, быть можетъ, покажется болѣе ясной.

Теперь послушаемъ, что говоритъ Риттеръ. «Утверждаютъ, что по мысли Анаксимандра первичная субстанція должна быть безконечной, такъ какъ необходимо, чтобы ея было вполнѣ достаточно для произведенія безграничнаго разнообразія окружающихъ насъ предметовъ. Аристотель считаетъ главнымъ признакомъ этого безконечнаго то, что оно представляетъ смѣсь частей, однако мы не должны видѣть въ этомъ безконечномъ простаго скопленія первичныхъ матеріальныхъ элементовъ, потому что для Анаксимандра безконечное есть единое цѣлое, безсмертное и неразрушимое,—сила, вѣчно производящая. Это произведеніе или образованіе отдѣльныхъ предметовъ является у Анаксимандра результатомъ вѣчнаго *движенія*, присущаго безконечному».

Первичная сущность, согласно Анаксимандру, необходимо должна быть единымъ цѣлымъ. Она Едина, но она есть Все. Она заключаетъ въ себѣ множество элементовъ, изъ которыхъ состоятъ всѣ наши предметы, и элементамъ этимъ требуется только отдѣлиться отъ первичной сущности, чтобы стать отдѣльными явленіями природы. Творчество есть *разложеніе безконечнаго*. Отъ чего происходитъ это разложеніе? Отъ вѣчнаго движенія, которое есть условіе безконечнаго. «Онъ полагаетъ», говоритъ Риттеръ, «что безконечное находится въ состояніи постояннаго зачатія, что ничего иного и не

происходитъ, кромѣ постояннаго отдѣленія и сплоченія (concretion) извѣстныхъ неизмѣняющихся элементовъ, такъ что мы можемъ съ полнымъ правомъ сказать, что только части цѣлаго безпрестанно мѣняются, но цѣлое остается неизмѣннымъ».

Принимать абстракцію за сущность, за начало всего—въ достаточной мѣрѣ неосновательно. Это все равно, что сказать: «существуютъ числа 1, 2, 3, 20, 80, 100; но есть также абстрактное *Число*, которое конкретно выражается (реализируется) въ этихъ опредѣленныхъ числахъ; безъ этого *Числа* не было бы чиселъ». Для человѣческаго ума такъ трудно, однако, отрѣшиться отъ своихъ абстракцій и смотрѣть на нихъ только какъ на абстракціи, что эта ошибка лежитъ въ основѣ большей части философскихъ системъ. Читатели, быть можетъ, отнесутся съ большей терпимостью къ заблужденію Анаксимандра, если они примутъ во вниманіе, что и знаменитые философы новѣйшаго времени, Гегель и другіе, высказывали тѣ же идеи, хотя и выражали ихъ нѣсколько иначе. Они говорили, что творчество есть дѣятельное состояніе Божества, не ограничивающееся однимъ актомъ, но вѣчно продолжающееся: другими словами, *творчество есть реальное бытіе* (воплощеніе) *Божества*. Всѣ конечные предметы, согласно этой идеѣ, суть результаты вѣчнаго движенія, они—*проявленіе* (манифестація) *Всего*.

Анаксимандръ отдѣлилъ себя отъ Ѳалеса тѣмъ, что онъ придалъ бо́льшую цѣну абстрактному, нежели конкретному, и въ этой тенденціи мы видимъ зародышъ пиѳагорейской школы, называемой часто математическою. Ѳалесъ стремился къ познанію матеріальнаго состава вселенной; воззрѣнія его были до нѣкоторой степени выводами изъ фактовъ, данныхъ наблюденіемъ, результатомъ индукціи, какъ бы несовершенна ни была эта индукція. Умозрѣнія же Анаксимандра были *вполнѣ дедуктивны*, и, какъ таковыя, они влекли его въ область математики, науки чисто дедуктивной.

Какъ на образчикъ этой математической тенденціи укажемъ, на его понятія о физическомъ мірѣ. По его космологіи, центральнымъ пунктомъ міра должна быть земля, ибо, имѣя цилиндрическую форму съ основаніемъ, относящимся къ высотѣ какъ 1 : 3, она удерживается въ своемъ центрѣ въ силу совершенно одинаковыхъ разстояній ея отъ всѣхъ границъ вселенной.

Изъ всего изложеннаго читатель можетъ судить, насколько раціональна та обычная историческая классификація, благодаря которой Анаксимандръ является преемникомъ Ѳалеса. Ясно, что Анаксимандръ положилъ основаніе новому великому направленію въ философіи, которое во всемъ древнемъ мірѣ было, быть можетъ, наиболѣе любопытнымъ. Ѳалесъ считалъ воду, начало всѣхъ вещей,—реальной физической стихіей, которая у его преемниковъ постепенно обратилась въ простую эмблему *для обозначенія* чего-то совершенно иного (жизни или души), и самая стихія эта стала разсматриваться, какъ нѣчто производное, какъ продуктъ той первичной силы, для которой она служила эмблемой. Въ глазахъ

Ѳалеса вода была реальной первичной стихіей, а у Діогена вода (замѣщенная предварительно воздухомъ) обратилась въ эмблему духа. Что же касается Анаксимандра, то его Все, хотя и абстрактно, носитъ тѣмъ не менѣе сильно выраженный физическій характеръ, поскольку оно есть то же, что *всѣ предметы*. Его безконечное не есть что либо отвлеченное (ideal); оно не обращено у него въ символъ, и есть просто описательный терминъ для обозначенія первичнаго факта бытія. Но особенно характеристично для Анаксимандра, что относительно его «безконечнаго» разумъ играетъ у него такую же роль, какъ и всѣ конечныя явленія и предметы дѣйствительности. Его τὸ ἄπειρον есть безконечное бытіе, но не безконечный духъ, до понятія о которомъ дошли позже элейцы, какъ это мы увидимъ впослѣдствіи.

§ II. Пиѳагоръ.

Жизнь Пиѳагора окружена туманомъ легендарнаго величія, разсѣять который безполезно было бы и пытаться. Безъ сомнѣнія, нѣкоторыя общія указанія заслуживаютъ довѣрія; но они скудны и неопредѣленны.

Чтобы показать, насколько трудно сказать что либо опредѣленное о жизни Пиѳагора, приведемъ здѣсь различныя свидѣтельства о времени его рожденія, почерпнутыя изъ изысканій древнихъ и новѣйшихъ писателей. Діодоръ Сицилійскій считаетъ годомъ рожденія Пиѳагора 61-ю олимпіаду; Климентъ Алекс.—62-ю ол.; Евсевій—63 или 64 ол.; Стэнли — 53 ол.; Гэлъ — 60 ол.; Дасье — 47 ол.; Бэнтли – 43 ол.; Ллойдъ—43 ол.; Додуэллъ — 52 ол.; Риттеръ — 49 ол.; Тирльуэллъ — 51 ол. Такимъ образомъ, разница въ показаніяхъ доходитъ до 84 лѣтъ. Если бы намъ предстояло сдѣлать выборъ между этими цифрами, мы предпочли бы мнѣніе Бэнтли не только изъ уваженія къ этому блестящему ученому, но и потому, что его показаніе сходится съ вѣроятнымъ годомъ рожденія Анаксимандра, который былъ, какъ извѣстно, другомъ и современникомъ Пиѳагора.

Обыкновенно, Пиѳагора причисляютъ къ великимъ основателямъ математическихъ наукъ, что находитъ себѣ подтвержденіе какъ въ томъ, что намъ извѣстно объ общемъ направленіи его занятій, такъ и въ тѣхъ разсказахъ, согласно которымъ онъ занимался главнымъ образомъ изслѣдованіемъ упругости и тяжести тѣлъ, а равно и изученіемъ отношеній между музыкальными тонами. Нѣтъ сомнѣнія, что его знанія и искусство, какъ и все въ его жизни, преувеличены до абсурда. Легенда изображаетъ его святымъ, чудотворцемъ, глашатаемъ сверхчеловѣческой мудрости. Самое рожденіе его было чудомъ, такъ какъ по однимъ разсказамъ онъ былъ сынъ Гермеса, а по другимъ — Аполлона; доказательствомъ послѣдняго служило, говорятъ, то, что его бедро было

золотое и что онъ самъ будто бы показывалъ его. Онъ укротилъ однимъ словомъ давнійскаго медвѣдя, опустошавшаго страну; а въ другомъ случаѣ воспрепятствовалъ быку пожрать бобы, произнеся шопотомъ какія-то слова. Разсказываютъ, что онъ поучалъ въ одинъ и тотъ же день и въ одинъ и тотъ же часъ въ различныхъ мѣстахъ, напр., въ Метапонтѣ и Тавромэніумѣ. Когда онъ переправлялся черезъ рѣку, рѣчной богъ воскликнулъ: «Привѣтствую тебя, Пиѳагоръ!» Что касается гармоніи сферъ, то онъ будто бы на самомъ дѣлѣ слышалъ ее.

Легенда хранитъ въ своемъ ковчегѣ всѣ эти чудеса; однако, хотя они и продуктъ вымысла, но то обстоятельство, что они могли приписываться Пиѳагору, свидѣтельствуетъ о его величіи. Сэръ Литтонъ Бульверъ справедливо замѣчаетъ, что «не только всѣ преданія о Пиѳагорѣ, но и тотъ достовѣрный фактъ, что онъ производилъ въ Италіи могучее вліяніе на всѣхъ только своею личностью, доказываютъ, что онъ обладалъ тѣмъ неуловимымъ искусствомъ производить личное впечатлѣніе на людей и возбуждать въ нихъ энтузіазмъ, которое необходимо всѣмъ, кому достается въ удѣлъ нравственная власть надъ другими, кто основываетъ секты и какія либо общества. Обычаи того времени и стремленія Пиѳагора даютъ полное право вѣрить, что онъ тщательно изучалъ древнія религіи и политическія системы Греціи, въ которой ему долго пришлось жить, и потому мы не отвергаемъ преданія (хотя и искаженнаго вымысломъ) о томъ, что онъ посѣтилъ Делосъ и старался пріобрѣсти нужныя ему свѣдѣнія отъ благочестивыхъ жрецовъ Дельфійскаго Храма» *). Нельзя считать обыкновеннымъ человѣка, котораго легенда уноситъ въ свою область. Всякій разъ когда какому либо герою приписываются тѣ или другія романтическія или чудесныя дѣянія, можно быть увѣреннымъ, что онъ былъ достаточно великъ и мощенъ для того, чтобы сдержать тяжесть вѣнца своей сказочной славы.

При такомъ взглядѣ на Пиѳагора, приходится отвергнуть извѣстное преданіе о томъ, будто всѣ его знанія и философія заимствованы имъ съ востока. Развѣ не могъ такой великій человѣкъ обойтись безъ помощи чужеземныхъ учителей? Конечно, могъ и обходился. Соотечественники же его приведены были весьма естественнымъ процессомъ мысли къ заключенію, что его величіе было результатомъ воспитанія, полученнаго на востокѣ. Никто не бываетъ пророкомъ въ своей странѣ; одаренные же сильнымъ воображеніемъ греки весьма склонны были приписывать всему далекому и иноземному необыкновенныя качества. Не вѣря въ свою самобытную мудрость, они обратили взоры на востокъ, какъ на обширную и невѣдомую страну, откуда, по ихъ мнѣнію, шло все новое вообще и новое въ области мысли въ особенности.

---

*) Athens, its Rise and Fall, II, стр. 412

По замѣчанію Риттера, Египетъ по преимуществу былъ страною чудесъ для древнихъ грековъ. Даже въ позднѣйшія времена, когда страна эта сдѣлалась гораздо болѣе извѣстной, она способна была, да и до сихъ поръ еще можетъ поражать страннымъ характеромъ своего сосредоточеннаго въ себѣ населенія, возбуждающаго невольное вниманіе наблюдателя изумительной громадностью созданій своей національной архитектуры. Если принять все это во вниманіе, легко понять, какимъ образомъ греки установили нѣкоторую связь между этимъ грандіознымъ востокомъ и своимъ великимъ Пиѳагоромъ.

Но, не допуская, чтобы Пиѳагоръ въ значительной мѣрѣ обязанъ былъ своей философіей Египту, мы, однако, не простираемъ своего скептицизма и на преданіе о томъ, что онъ путешествовалъ по этой странѣ. Самосъ былъ въ постоянныхъ сношеніяхъ съ Египтомъ. Если Пиѳагоръ ѣздилъ въ Египетъ или даже слушалъ разсказы тѣхъ, кто бывалъ тамъ, то такимъ путемъ онъ и могъ пріобрѣсти объ обычаяхъ египтянъ столько свѣдѣній, сколько мы находимъ въ его ученіи, и для полученія ихъ ему не было никакой нужды обращаться къ жрецамъ. Ученіе о переселеніи душъ было народнымъ вѣрованіемъ Египтянъ, но Риттеръ замѣчаетъ, что Пиѳагоръ даже и въ этомъ отношеніи могъ ничего не заимствовать отъ нихъ. О погребальныхъ обрядахъ и воздержаніи отъ разныхъ родовъ пищи могло быть извѣстно каждому путешественнику. Но самое важное возраженіе противъ мнѣнія, будто Пиѳагоръ заимствовалъ свои свѣдѣнія у египетскихъ жрецовъ, заключается въ самомъ устройствѣ жреческой касты. Если жрецы такъ ревниво оберегали свои знанія, что не передавали ихъ даже самымъ уважаемымъ соотечественникамъ своимъ, если только они не принадлежали въ ихъ кастѣ, то можно ли предположить, что они дѣлились своими знаніями съ чужеземцемъ, притомъ исповѣдывавшимъ иную религію?

Древніе писатели сознавали силу этого возраженія. Чтобы отдѣлаться отъ него, они сочинили исторію, которую мы и передаемъ здѣсь со словъ Риттера. Поликратъ, другъ египетскаго царя Амазиса, послалъ къ нему Пиѳагора съ просьбой облегчить послѣднему доступъ къ жрецамъ. Власть царя оказалась, однако, недостаточной для того, чтобы побудить жрецовъ посвятить чужеземца въ свои тайны; они посовѣтовали Пиѳагору отправиться въ Ѳивы, какъ городъ, болѣе древній. Жрецы ѳиванскіе не смѣли ослушаться царскаго повелѣнія, но и не имѣли никакого желанія знакомить чужеземца съ своими обрядами. Чтобы отбить у него охоту быть введеннымъ въ ихъ среду, они заставили его пройти чрезъ многія суровыя испытанія и между прочимъ подвергнуться обрѣзанію. Но это не смутило Пиѳагора. Онъ съ такимъ терпѣніемъ выполнилъ всѣ ихъ предписанія, что они рѣшились довѣриться ему. Онъ провелъ 22 года въ Египтѣ, и возвратился оттуда, овладѣвъ въ совершенствѣ всѣми науками. Разсказъ по ду-

ренъ, но противъ него есть одно возраженіе: онъ ничѣмъ не подтверждается.

Пиѳагоръ, какъ говорятъ, первый сталъ употреблять слово «философъ». Когда онъ былъ въ Пелопонесѣ, нѣкто Леонтій спросилъ его, какова его профессія. «Я не имѣю никакой профессіи, я—философъ», сказалъ Пиѳагоръ. Леонтій, никогда не слыхавшій этого слова, спросилъ, что оно означаетъ. Пиѳагоръ съ важностью отвѣчалъ: «Эту жизнь можно сравнить съ олимпійскими играми, на которыя одни являются съ желаніемъ вѣнца и славы, другіе—съ расчетомъ на выгоду отъ продажъ или покупокъ и, наконецъ, третьи, умы болѣе благородные,—безъ всякихъ видовъ на барыши и безъ жажды рукоплесканій, но съ единственной цѣлью наслаждаться этимъ чудеснымъ зрѣлищемъ, съ намѣреніемъ узнать и видѣть все, что будетъ совершаться предъ ними. Точно такъ-же и мы покидаемъ нашу родину, которая есть небо, и являемся въ этотъ міръ, который представляетъ арену, гдѣ многіе добиваются успѣха, многіе трудятся изъ-за выгодъ и гдѣ лишь немногіе, презирая корысть и тщеславіе, изучаютъ природу. Этихъ послѣднихъ людей я называю философами. Такъ какъ нѣтъ ничего благороднѣе, какъ быть стороннимъ зрителемъ, чуждымъ личныхъ интересовъ, то въ этой жизни созерцаніе и изученіе природы безконечно почетнѣе всякой практической дѣятельности». Необходимо замѣтить, что обычное объясненіе слова «философъ» въ смыслѣ Пиѳагора, для котораго оно означало «друга мудрости», будетъ правильно только при томъ условіи, если понимать слово «другъ» въ самомъ высокомъ значеніи. Мудрость для философа должна быть началомъ и концемъ всего, но не предметомъ лишь нѣкоторой склонности или средствомъ для составленія карьеры. Мудрость—его владычица, которой онъ долженъ отдать всю свою жизнь. Такъ представлялъ себѣ Пиѳагоръ философа. Для обозначенія «мудраго человѣка» употреблялось слово σοφός, но Пиѳагоръ пожелалъ отличить себя по имени' какъ отличался онъ и по духу своего ученія, отъ σοφοί, т. е. отъ современныхъ ему философовъ. Въ какомъ смыслѣ употреблялось слово σοφός? Безспорно, оно означало умнаго человѣка, но не философа въ смыслѣ Пиѳагора. Мудрость того, кто былъ σοφός, носила *практическій* характеръ и обращена была на практическія цѣли; σοφός—человѣкъ, который любитъ мудрость не столько ради ея самой, сколько ради доставляемой ею пользы. Но Пиѳагоръ любилъ мудрость лишь ради ея самой. Размышлять значило для него развивать въ себѣ высшія свойства человѣка; низведеніе же мудрости до служенія низменнымъ интересамъ жизни онъ считалъ профанаціей. Такимъ образомъ, Пиѳагоръ, назвавъ себя философомъ, другомъ мудрости, желалъ отдѣлить себя отъ тѣхъ, кто видѣлъ въ этой мудрости не цѣль, а только средство.

Такое толкованіе слова «философъ» бросаетъ свѣтъ на многія воззрѣнія Пиѳагора и въ особенности уясняетъ организацію его тайнаго общества. Никто не могъ вступить въ это общество

безъ предварительнаго посвященія, состоявшаго изъ суровыхъ испытаній. Новичекъ осужденъ былъ на молчаніе втеченіи пяти лѣтъ. Многіе, доведенные до отчаянія этимъ искусомъ, не выдерживали его и потому считались недостойными созерцать истинную мудрость. Для другихъ же, менѣе болтливыхъ, этотъ періодъ молчанія смѣнялся другимъ. Имъ предстояло подвергнуться всевозможнымъ униженіемъ; ихъ способность къ самоотреченію испытывалась на разные лады. Во всемъ этомъ Пиѳагоръ видѣлъ средство убѣдиться, не было ли въ ихъ умственномъ настроеніи чего либо суетнаго, мірскаго, или же они могли быть допущены въ святилище науки. Отдѣливъ отъ своей души все низменное посредствомъ очищеній, жертвоприношеній и разныхъ обрядовъ, они вступали въ это святилище, гдѣ высшая часть ихъ души просвѣтлялась познаніемъ истины, которое заключалось въ познаніи всего духовнаго и вѣчнаго. Въ этихъ видахъ они начинали съ изученія математики, такъ какъ только она, занимая середину между науками о мірѣ физическомъ и духовномъ, способна отвлечь человѣка отъ чувственнаго и направить его въ сторону умозрѣнія.

Можно ли, послѣ всего этого, удивляться, что Пиѳагора чтили, какъ бога? Не отличался ли отъ простыхъ смертныхъ печатью высшаго призванія тотъ, кто, ради того, чтобы остаться вѣрнымъ велѣніямъ одной только мудрости, способенъ былъ возвыситься надъ всѣми мірскими стремленіями и обуревающими великихъ людей крупными честолюбивыми замыслами? Не даромъ позднѣйшіе историки, изображая его въ бѣлой одеждѣ и съ золотымъ вѣнкомъ на головѣ, придавали ему важный, величественный и спокойный видъ, какъ человѣку, которому чужды были какія бы то ни было проявленія человѣческой радости и человѣческаго горя и который погруженъ былъ въ созерцаніе глубокихъ тайнъ бытія, слушалъ музыку и пѣсни Гомера, Гезіода и Ѳалеса, или внималъ гармоніи сферъ. Можно представить себѣ, какимъ необычайнымъ феноменомъ долженъ былъ показаться этотъ важный, серьезный, молчаливый, задумчивый человѣкъ такому живому, болтливому, любящему пустословіе, подвижному и измѣнчивому въ своемъ настроеніи народу, какъ Греки.

Слѣдующій разсказъ о политической дѣятельности Пиѳагора заимствованъ нами изъ сочиненія сэра Литтона Бульвера («Athens»). «По словамъ Цицерона и Авла Геллія, Пиѳагоръ прибылъ въ Италію въ царствованіе Тарквинія Гордаго и поселился въ Кротонѣ, городѣ, находившемся на берегу Тарентскаго залива и заселенномъ въ то время Греками ахейскаго племени. Если странныя измышленія позднѣйшихъ учениковъ Пиѳагора заключаютъ въ себѣ хотя нѣкоторую долю правды и если попытаться очистить первоначальное зерно истины отъ всѣхъ цвѣтовъ вымысла, то, какъ кажется, Пиѳагоръ сначала былъ наставникомъ юношества; но вскорѣ за тѣмъ, какъ это нерѣдко бывало въ тѣ времена, сталъ законодателемъ. Возникшіе въ городѣ раздоры благопріятствовали его цѣлямъ. Самъ

сенатъ (состоявшій изъ тысячи членовъ, которые, какъ потомки первыхъ поселенцевъ, принадлежали безъ сомнѣнія къ расѣ, отличной отъ расы остальнаго, туземнаго населенія) воспользовался прибытіемъ и вліяніемъ краснорѣчиваго и пользовавшагося извѣстностью философа. Пиѳагоръ склоненъ былъ къ упроченію положенія аристократіи; но онъ относился одинаково враждебно какъ къ демократіи, такъ и къ тиранніи. Обычное честолюбіе чуждо было его политикѣ. Онъ отказался, по крайней мѣрѣ на время, отъ формальной власти и отъ всякой должности и удовольствовался учрежденіемъ хорошо организованнаго и страшнаго своею силою общества, не совсѣмъ несроднаго тому могущественному ордену, который основанъ былъ въ сравнительно позднѣйшія времена Лойолой. Ученики вступали въ это общество послѣ испытаній и искуса; они лишь постепенно достигали высшихъ почестей и постепенно посвящались въ тайны общества. Религія была основой этого братства, но религія, связанная съ человѣческимъ стремленіемъ къ возвышенію и власти. 300 членовъ, входившихъ въ составъ общества въ Кротонѣ, избраны Пиѳагоромъ изъ самыхъ знатныхъ фамилій; они спеціально учились познавать другъ друга въ тѣхъ видахъ, чтобы пріобрѣсти умѣнье управлять людьми. Общество это, во главѣ котораго стоялъ Пиѳагоръ, скоро, какъ кажется, замѣнило собою старый сенатъ, взявъ въ свои руки законодательную власть. Въ этой роли Пиѳагоръ стоитъ совершенно одиноко; ни одинъ изъ основателей греческой философіи не походитъ на него въ этомъ отношеніи. Точно также онъ отличался, судя по всѣмъ разсказамъ, отъ современныхъ ему мудрецовъ тѣмъ, что онъ придавалъ важность женщинамъ. Говорятъ, что онъ читалъ имъ лекціи и училъ ихъ. Его жена была философомъ; лучшимъ украшеніемъ его школы были 15 учениц. Общество, основанное на глубокомъ знаніи всего, чѣмъ можно прельщать или морочить людей, не могло не добиться временной власти. Въ Кротонѣ общество это было всемогуще, но оно распространило свое вліяніе и на другіе итальянскіе города, улучшая или ниспровергая ихъ политическое устройство. Если бы честолюбіе Пиѳагора было болѣе грубаго и болѣе личнаго свойства, онъ, быть можетъ, основалъ бы могущественную династію, и обогатилъ бы лѣтописи нашей соціальной исторіи результатами какого нибудь новаго эксперимента. Но его честолюбіе было честолюбіемъ мудреца, а не героя. Цѣлью его было скорѣе установить систему, чѣмъ возвеличить себя. Ближайшіе послѣдователи его не видѣли ясно всѣхъ тѣхъ результатовъ, какіе могли проистечь изъ основаннаго имъ братства и, въ воспоминаніе о политическихъ замыслахъ его широкообъемлющей и величественной философіи, имѣвшихъ лишь временный успѣхъ, остались лишь лицедѣйства какого-то жалкаго франкмасонства и восторженныя церемоніи полуумныхъ аскетовъ.

«Но когда власть этого мистическаго и революціоннаго братства распространилась, при посредствѣ основанныхъ имъ секцій,

на значительную часть Италіи, страной овладѣло чувство тревоги и подозрѣнія противъ философа и его сектаторовъ. Антипиѳагорейскія волненія, по свидѣтельству Порфирія, были настолько часты и сильны, что воспоминаніе объ нихъ хранилось втеченіи многихъ поколѣній. Говорятъ, что многіе изъ друзей философа погибли, и неизвѣстно, не палъ ли самъ Пиѳагоръ жертвой мести своихъ враговъ, или же онъ умеръ изгнанникомъ среди своихъ учениковъ въ Метапонтѣ. Броженіе улеглось лишь послѣ того, какъ волненіе охватило почти всю нижнюю Италію и Греція принуждена была вмѣшаться въ борьбу въ роли умиротворительницы и посредницы. Пиѳагорейскія общества были уничтожены, и на развалинахъ этихъ интеллектуальныхъ, но мертворожденныхъ олигархій возникли тимократическія демократіи ахейцевъ.

«Роковая ошибка Пиѳагора состояла въ томъ, что, задавшись цѣлью революціонировать общество, онъ обратился для выбора себѣ помощниковъ къ аристократіи. Перевороты, въ особенности тѣ, въ которыхъ двигателемъ является религія, никогда не могутъ имѣть успѣха, если они не опираются на участіе массъ. Онъ не принялъ этого въ расчетъ, и народъ отдѣлился отъ него, образовавъ враждебный ему лагерь. Изъ разсказа Порфирія, основывающагося на свидѣтельствѣ Неанта, и изъ всѣхъ другихъ данныхъ вполнѣ очевидно, что неудача Пиѳагора должна быть приписана народному волненію, а не партійной враждѣ. Не менѣе очевидно, что хотя послѣ его смерти философская секта его уцѣлѣла, но политическая система его рушилась. Бросаемыя философами сѣмена только тогда даютъ обильный всходъ, когда, на пользу или во вредъ, они западаютъ въ сердца массы».

Нельзя не упомянуть здѣсь также о занимавшемъ всѣхъ такъ долго разсказѣ, будто Пиѳагоръ открылъ музыкальную гамму. Однажды онъ былъ въ лавкѣ кузнеца и тутъ, прислушавшись, какъ рабочіе попеременно ударяли молотомъ о раскаленное желѣзо, онъ замѣтилъ, что всѣ молоты, за исключеніемъ одного, давали гармоническіе звуки, т. е. октаву, квинту и терцію, но звукъ между квинтой и терціей былъ дисгармониченъ. Войдя въ мастерскую, онъ нашелъ, что различіе звуковъ зависѣло отъ неодинаковой тяжести молотовъ. Онъ съ точностью опредѣлилъ ихъ вѣсъ, и, возвратившись домой, взялъ четыре струны равной длины, неподвижно укрѣпилъ ихъ верхними концами, а къ нижнимъ привѣсилъ тяжести, равныя вѣсу молотовъ. Затѣмъ, попробовавъ извлечь изъ этихъ струнъ звуки, онъ нашелъ, что они соотвѣтствовали тѣмъ звукамъ, которые производились ударами молотовъ. Послѣ этого онъ и приступилъ къ составленію музыкальной гаммы.

Д-ръ Бёрни въ своей «History of Music» замѣчаетъ по этому поводу: «Хотя древніе и новѣйшіе писатели повѣрили этому разсказу, переваривъ съ истинно страусовской легкостью и этотъ молотъ и эту наковальню, однако послѣ изслѣдованій и опытовъ оказалось, что молоты разной величины и вѣса, ударяясь объ одну и

туже наковальню не издають разныхъ тоновъ, точно такъ, какъ смычками или колокольными языками разной величины нельзя извлечь разныхъ звуковъ изъ одной и той же струны или изъ одного и того же колокола».

Въ заключеніе этого очерка жизни Пиѳагора замѣтимъ, что существующіе на его счетъ вымыслы и противорѣчивые разсказы, собранные его историками и біографами, находятъ себѣ объясненіе главнымъ образомъ въ томъ, что они пользовались свидѣтельствомъ своихъ «авторитетовъ» безъ всякой критики. Каковы были эти авторитеты, можно видѣть на примѣрѣ Ямвлиха, написавшаго свою «Жизнь Пиѳагора» съ намѣреніемъ дискредитировать возникавшее въ то время христіанское ученіе и съ желаніемъ противопоставить языческаго философа Христу. Отсюда понятно, какимъ образомъ могли сложиться разсказы о чудесахъ, приписываемыхъ Пиѳагору.

§ III. Философія Пиѳагора.

Ни одно изъ философскихъ ученій, разсматриваемыхъ въ этомъ сочиненіи, не поддается съ такимъ трудомъ точному изложенію, какъ система, называемая обыкновенно пиѳагорейской. Она надѣлала много шуму, и ее часто смѣшиваютъ съ ея отдаленными отголосками. Она окружена нѣкоторой таинственностью, всегда заманчивою для публики. Фантастическіе разсказы о знаменитомъ основателѣ ея, предположеніе, будто она заключаетъ разнообразные элементы восточной философіи и будто ея доктрины имѣютъ символическое значеніе, все это дѣлаетъ ее особенно привлекательной, но вмѣстѣ съ тѣмъ и неясной. Каждое положеніе ея приписывается какому либо предшествовавшему ей философскому ученію, и едва ли останется въ ней хотя что либо, что можно бы было считать собственностью Пиѳагора, если исключить изъ нея все, якобы заимствованное имъ у евреевъ, индійцевъ, египтянъ, халдеевъ, финикіянъ и даже у фракійцевъ.

Мы относимся къ этому мнимому плагіату съ крайнимъ недовѣріемъ. Пиѳагоръ—продуктъ Анаксимандра, и его доктрины, насколько можно судить по основной ихъ тенденціи, были лишь продолженіемъ той абстрактной и дедуктивной философіи, родоначальникомъ которой былъ Анаксимандръ.

Съ самаго же начала мы должны оговориться, что какой бы интересъ ни представляли приписываемыя Пиѳагору идеи, подробный анализъ ихъ не соотвѣтствовалъ бы нашей задачѣ. Ученые до сихъ поръ еще совершенно не увѣрены и, конечно, никогда не увѣрятся въ подлинности этихъ идей. Надежнѣйшіе авторитеты, упоминая объ нихъ, всегда приписываютъ ихъ, въ неопредѣленныхъ выраженіяхъ, «пиѳагорейцамъ», а не Пиѳагору. Новѣйшіе критики ясно доказывали, что сочиненія, авторами которыхъ считались Тимей и

Архитъ, сомнительны и что предполагаемый трактатъ Оцеллія Лукана о «Сущности Всего» никогда не могъ быть написанъ пиѳагорейцемъ. Платонъ и Аристотель, единственные древніе писатели, заслуживающіе въ этомъ случаѣ довѣрія, не приписываютъ Пиѳагору никакихъ опредѣленныхъ доктринъ. Объясняется это весьма просто. Пиѳагоръ училъ тайно и никогда не писалъ. Въ чемъ состояли его поученія—невозможно узнать въ точности изъ того, чему учили ученики его. Его вліяніе на умы безспорно было громадно, и это вліяніе могло заставить его школу усвоить не какую либо доктрину, но лишь опредѣленную тенденцію, которую каждый послѣдователь могъ выразить по своему, сообразно своимъ склонностямъ и способностямъ *).

Если мы опредѣлимъ лишь общее направленіе философіи Пиѳагора и, главнымъ образомъ, выяснимъ особенность его метода, то этого достаточно для нашей цѣли и намъ незачѣмъ считаться съ тою крайнею трудностью, съ которою сопряжено точное рѣшеніе вопроса, чему училъ Пиѳагоръ и чему учили его ученики. Для исторической критики трудность эта непреодолима, но для насъ она имѣетъ лишь косвенное значеніе. Вслѣдствіе недостатка точныхъ свѣдѣній о всемъ ученіи Пиѳагора, результаты нашей попытки опредѣлить особенность метода и общую тенденцію Пиѳагоровой философіи могутъ быть лишь менѣе надежными и болѣе спорными, но наша задача, во всякомъ случаѣ, не обязываетъ насъ постоянно прерывать свое изложеніе для того, чтобы брать приступомъ каждую встрѣтившуюся намъ по пути отдѣльную мысль. Наша задача состоитъ въ томъ, чтобы изобразить, такъ сказать, на картѣ міръ философскихъ идей; мы должны тщательно опредѣлить крупныя очертанія каждой области, а это мы можемъ сдѣлать не будучи вовсе знакомы съ *внутренними* особенностями этой области, какъ географъ не обязанъ быть геологомъ.

Итакъ, каковъ методъ и въ чемъ заключается тенденція Пиѳагорейской школы? Методъ—чисто дедуктивный, тенденція выражается въ признаніи отвлеченностей единственно законнымъ содержаніемъ науки. Поэтому-то нерѣдко эту школу называютъ «математической». Между пиѳагорейцами были величайшіе мате-

*) Мы предполагаемъ, что это такъ и было въ дѣйствительности, и предположеніе наше не совсѣмъ лишено основанія. Мы имѣемъ въ виду поразительную аналогію между даннымъ случаемъ и примѣромъ знаменитаго Сенъ-Симона. Подобно Пиѳагору, Сенъ-Симонъ не оставилъ послѣ себя полнаго изложенія своей системы. Онъ передалъ ее своимъ ученикамъ, и такъ какъ его вліяніе на ихъ умы было почти безпримѣрно, то общая тенденція его философіи пустила глубокіе корни, но дѣйствуя на разные умы, она дала разные плоды. Что это такъ—съ этимъ согласятся читатели, сколько нибудь знакомые съ французской литературой; достаточно указать на Огюстена Тьерри. Огюста Конта, Пьера Леру, Мишеля Шевалье, отца Анфантена и Базара; все это ученики Сенъ-Симона.

матики и астрономы, каковы Архитъ и Филолей, а позднѣе Гиппархъ и Птоломей *).

Изъ этого уже отчасти понятно, въ какомъ смыслѣ Пиѳагоръ училъ, что *числа* составляютъ *основу всего*: τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τῆς οὐσίας **), или—въ болѣе точномъ переводѣ—что «числа составляютъ причину матеріальнаго существованія всего (всѣхъ предметовъ)»; οὐσία здѣсь, очевидно, означаетъ конкретное существованіе. Въ такомъ же смыслѣ Аристотель толкуетъ формулу Пиѳагора въ другомъ мѣстѣ, говоря, что въ ней выражается та мысль, что реальное бытіе природы обусловливается числами (is realised from numbers): τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι ***). Или вотъ еще поясненіе Аристотеля: предметы суть лишь *копіи* чиселъ: μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν****). Пиѳагоръ желаетъ сказать, что числа составляютъ *конечную сущность* предметовъ. Анаксимандръ пришелъ къ заключенію, что предметы сами по себѣ не конечны; они постоянно мѣняютъ свое положеніе и свои свойства; они измѣнчивы, тогда какъ основа бытія должна быть неизмѣняющейся, и онъ назвалъ это неизмѣнное бытіе словомъ «Все». Пиѳагоръ же полагалъ, что въ предметѣ сверхъ всѣхъ измѣнчивыхъ состояній его существуетъ неизмѣнное бытіе; желая обозначить болѣе опредѣленнымъ терминомъ это неизмѣнное бытіе, онъ назвалъ его Числомъ.

Положеніе, равно какъ и состояніе каждаго отдѣльнаго предмета могутъ измѣняться; всѣ отличительныя свойства его могутъ быть уничтожены, кромѣ одного лишь числоваго свойства. Предметъ этотъ есть всегда «*Одинъ*» предметъ; никакимъ образомъ нельзя уничтожить этого числоваго отношенія (бытія) его. Въ какія бы комбинаціи онъ ни входилъ, онъ всегда «одинъ», не болѣе и не менѣе. Раздробите его на мельчайшія частицы, — каждая частица будетъ «одна». Убѣдившись такимъ образомъ, что это числовое бытіе есть единственно неизмѣнное бытіе, онъ уже легко пришелъ къ положенію, что всѣ предметы суть только копіи чиселъ. «Всѣ явленія должны происходить отъ самыхъ простыхъ началъ», говоритъ Секстъ Эмпирикъ, «и было бы несогласно съ разумомъ предполагать, что основное начало вселенной раздѣляетъ природу чувственныхъ явленій. Основныя начала не только невидимы и неосязаемы, но и безтѣлесны».

Числовое бытіе есть то послѣднее состояніе, до котораго можетъ дойти какъ анализъ конечныхъ предметовъ, такъ и анализъ безконечнаго ихъ бытія въ самомъ себѣ. Безконечное есть ничто иное, какъ *Одинъ*. Одинъ есть абсолютное число; оно существуетъ

---

*) Эсхилъ, ученикъ Пиѳагора, заставляетъ своего Титана хвалиться тѣмъ, что онъ открылъ для людей величайшую изъ всѣхъ наукъ—науку о числѣ: καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων, ἐξεῦρον αὐτοῖς. Prom., 459.

**) Arist. Metaph. I, 6.

***) De Coelo, III, 1.

****) Metaph. I, 6.

въ самомъ себѣ и чрезъ самого себя; ему не нужно быть ни въ какомъ отношеніи къ чему либо иному, даже къ какому либо другому числу; *Два* есть только отношеніе одного къ одному. Всѣ формы бытія суть лишь конечныя стороны (aspects) безконечнаго, и всѣ числа суть лишь числовыя отношенія Одного. Первоначальное Одинъ заключаетъ въ себѣ всѣ числа, слѣдовательно, заключаетъ въ себѣ элементы всего міра.

Кромѣ того, Одинъ есть необходимо то ἀρχή, то начало всего сущаго, котораго такъ ревностно искали философы; это доказывается тѣмъ, что мы всегда должны начинать съ Одного. Возьмемъ число три; откинувъ отъ этого числа начальное число такъ, чтобы вышло два, мы найдемъ, что это начальное число есть *Одинъ*. Словомъ, Одинъ есть начало всего.

Подобнаго рода словесныя ухищренія, лежащія въ основѣ этаго ученія, да и вообще всей философіи Пиѳагора, не должны возбуждать никакихъ сомнѣній на счетъ ихъ искренности. Греки, къ несчастью, не знали никакого языка, кромѣ своего собственнаго, и естественнымъ слѣдствіемъ этого было то, что они принимали различія словесныя за различія по существу. Д-ръ Уэвель справедливо замѣтилъ, что «всѣ первоначальныя попытки понять явленія природы приводили къ отвлеченнымъ идеямъ, весьма смутнымъ, но не лишеннымъ смысла. Затѣмъ, слѣдующій шагъ въ философіи необходимо долженъ былъ состоять въ томъ, чтобы выяснить и установить прочнѣе эти смутныя отвлеченныя понятія, такъ чтобы логическое мышленіе могло пользоваться ими, какъ надежными и правильными. Но эта вторая задача рѣшалась двумя способами; первый состоялъ въ анализѣ словъ и связанныхъ съ ними идей, второй заключался въ томъ, что все вниманіе обращалось на тѣ факты и предметы, благодаря которымъ возникли эти отвлеченные термины. Греки избрали путь словесный, путь отвлеченнаго анализа, и потому потерпѣли неудачу» *).

Лишь при такомъ толкованіи, становится сколько нибудь понятнымъ, что всѣ эти словесныя тонкости могли имѣть для Пиѳагора серьезное значеніе; только такимъ путемъ можно понять, какимъ образомъ числа могли сдѣлаться въ его глазахъ сущностями. Аристотель приписываетъ эту философію пристрастію Пиѳагора къ математикѣ, которая занимается не матеріальнымъ бытіемъ конкретныхъ предметовъ, а бытіемъ ихъ in abstracto; но, безъ сомнѣнія, такое объясненіе справедливо лишь на половину. Въ наше время математики мыслятъ исключительно при помощи символовъ, которые служатъ знаками предметовъ и не имѣютъ ни малѣйшаго родства или сходства съ ними (такъ какъ это совершенно произвольные знаки). Многіе изъ этихъ математиковъ никогда не задаютъ себѣ труда взглянуть на тѣ предметы, о которыхъ они мыслятъ при посредствѣ символовъ. Въ Астрономіи мно-

*) History of Inductive Sciences, стр. 34.

гое дѣлается лицами, никогда не прибѣгающимъ къ телескопу; они занимаются ею на бумагѣ, при помощи знаковъ, надъ которыми производятъ вычисленія. Но хотя астрономы пользуются числами, какъ символами, они не приходятъ, однако, къ мысли, что числа представляютъ нѣчто большее, чѣмъ символы. Пиѳагоръ же не въ состояніи былъ выработать себѣ такого взгляда на числа. Онъ убѣжденъ былъ, что числа суть дѣйствительные предметы, а не простые символы. Поэтому, когда Риттеръ говоритъ, что формула Пиѳагора «можетъ имѣть лишь символическое значеніе», онъ впадаетъ, какъ намъ кажется, въ грубый анахронизмъ, предваряя на нѣсколько столѣтій воззрѣнія, совершенно не соотвѣтствовавшія всему, что намъ извѣстно о греческой философіи, и несогласныя съ яснымъ свидѣтельствомъ Аристотеля, который утверждаетъ, что «Пиѳагорейцы не отдѣляютъ чиселъ отъ предметовъ. Они полагаютъ, что число есть основное начало и вещество предметовъ, ихъ сущность и сила» *). Весьма обыкновенно мнѣніе, что какъ мы, при настоящемъ состояніи философіи, не можемъ видѣть въ числахъ ничего иного, кромѣ символовъ, такъ долженъ былъ представлять себѣ числа и Пиѳагоръ. Но это мнѣніе — такой же грубый анахронизмъ, какъ, напр., у Шекспира Гекторъ, цитирующій Аристотеля, или у Расина — версальскій этикетъ въ лагерѣ авлидскомъ. Самъ Риттеръ, изложивъ весьма подробно различные пункты этой философіи, допускаетъ, что главная доктрина ея основана на томъ положеніи, «что все въ мірѣ вытекаетъ изъ математическихъ отношеній, и что отношенія пространства и времени сводятся къ отношеніямъ единицъ или чиселъ. Все происходитъ изъ первоначальной единицы, изъ первичнаго числа, или изъ множества единицъ или чиселъ, на которыя дѣлится единица въ своемъ жизненномъ развитіи». Предполагать, что эта доктрина была только математической, а не математически-космологической, значитъ нарушать всѣ принципы исторіи философіи, это значитъ переносить современныя намъ идеи въ эпоху Пиѳагора. Но обратимся, какъ къ окончательному аргументу, къ формулѣ, гласящей, что «предметы суть копіи чиселъ», — μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν. Эта формула, наиболѣе благопріятная оспариваемому нами мнѣнію, покажетъ, при ближайшемъ ея разсмотрѣніи, что система Пиѳагора имѣла не символическій, а прямой смыслъ. Символы суть произвольные, условные знаки, не имѣющіе никакого сходства съ тѣми предметами, которые обозначаются ими; a, b, c, x суть лишь буквы алфавита; математики считаютъ ихъ символами количествъ, или предметовъ, но

*) Metaph. I, 5. Быть можетъ, правильнѣе было бы сказать: «Числа составляютъ основновное начало всего сущаго, они *причина матеріальнаго существованія предметовъ* (ὕλην τοῖς οὖσι: Аристотель ранѣе употребилъ слово ὕλη въ смыслѣ *causa materialis*, cap. 3) и *ихъ видоизмѣненій* (ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις)».

Вся эта глава должна быть прочитана тѣми, кто раздѣляетъ мнѣніе, что числа въ этомъ случаѣ имѣли символическое значеніе — мнѣніе, о существованіи котораго Аристотель, конечно, не подозрѣвалъ. Въ концѣ этого отдѣла я привожу въ переводѣ всѣ относящіеся къ этому вопросу отрывки.

никто изъ нихъ не назоветъ x копіей неизвѣстнаго количества. Но какъ понимать фразу: «предметы суть копіи чиселъ», если эти предметы суть числа по своей сущности? За разъясненіемъ мы должны обратиться къ прежнимъ толкованіямъ. Мы увидимъ, что согласно имъ предметы суть *реальныя проявленія* (existences) *абстрактнаго Бытія*, и что когда числа называются *основными началами*, то это значитъ, что числа суть тѣ предѣльныя состоянія матеріальныхъ предметовъ, тѣ первоначальныя сущности ихъ, которыя не подлежатъ измѣненіямъ *). Такъ камень есть Одинъ камень; онъ есть копія *Одного* или, другими словами, есть воплощеніе абстрактнаго Одного въ конкретномъ камнѣ. Обратите камень въ порошокъ, тогда мельчайшая частица его будетъ копіею, другою копіею Одного.

Читатель долженъ имѣть въ виду, что въ нашемъ распоряженіи лишь нѣсколько какихъ-то мистическихъ изрѣченій, въ родѣ того, что «число есть основное начало предметовъ», изрѣченій, переданныхъ намъ въ качествѣ доктринъ мыслителя, создавшаго вліятельную школу и имѣвшаго огромное значеніе для философіи. Мы должны были объяснить, какъ умѣемъ, значеніе этихъ изрѣченій, но главнымъ образомъ намъ слѣдовало придать имъ видъ нѣкотораго соотвѣтствія не столько идеямъ новѣйшихъ мыслителей, сколько понятіямъ древнихъ. На сколько мы ознакомились съ характеромъ античнаго мышленія, мы можемъ сказать, что наше толкованіе если и не вполнѣ справедливо, то во всякомъ случаѣ весьма близко къ истинѣ; Пиѳагоръ *могъ* указаннымъ нами логическимъ процессомъ дойти до своихъ заключеній, и для нашихъ цѣлей этого достаточно, достаточно почти въ той же мѣрѣ, какъ еслибы онъ дѣйствительно этимъ процессомъ дошелъ до своихъ выводовъ.

Относительно Пиѳагора мы должны разрѣшить два вопроса: во первыхъ, считалъ ли онъ числа только символами или сущностями? во вторыхъ, если онъ считалъ ихъ сущностями, то какъ могла возникнуть у него подобная идея? Отвѣтомъ на второй изъ этихъ вопросовъ можетъ служить только что данное нами гипотетическое объясненіе, но оно не будетъ имѣть никакого значенія, если первый вопросъ будетъ разрѣшенъ въ смыслѣ символизма чиселъ; къ этому вопросу мы обратимся теперь. Если положиться на авторитетъ Аристотеля, то, какъ мы видѣли, вопросъ этотъ положительно рѣшается въ пользу *реальности* чиселъ. Правда, авторитетъ Аристотеля подвергается сомнѣнію; говорятъ, что онъ не понялъ или исказилъ ученіе Пиѳагора. Но если мы примемъ въ расчетъ ясность и точность могучаго ума Аристотеля, если, затѣмъ, мы будемъ имѣть въ виду, что онъ отнесся со вниманіемъ

---

*) Мы должны здѣсь кстати замѣтить, что не основательно было бы предполагать, что Пиѳагоръ предвосхитилъ въ своемъ ученіи теорію опредѣленныхъ пропорцій. По его воззрѣнію, числа не законы комбинацій и не выраженія этихъ законовъ, но сущности, остающіяся неизмѣнными при всякихъ комбинаціяхъ.

болѣе чѣмъ обычнымъ къ доктринамъ пиѳагорейцевъ, посвятивъ имъ особый трактатъ, то мы не рѣшимся пренебречь его словами пока мы не будемъ имѣть *лучшаго* свидѣтельства; но гдѣ можетъ быть найдено это лучшее свидѣтельство? Намъ остается или повѣрить Аристотелю, или же совершенно не касаться этого предмета, если только мы не предпочтемъ его авторитету собственную свою проницательность, какъ это дѣлаютъ многіе. Наконецъ, мы должны еще замѣтить, что точка зрѣнія Стагирита совершенно соотвѣтствуетъ идеямъ Анаксимандра, такъ что изъ философіи Анаксимандра, учителя, мы могли бы *a priori* вывести философію ученика — Пиѳагора.

Подробное изложеніе приписываемыхъ Пиѳагору мнѣній по разнымъ второстепеннымъ вопросамъ не отвѣчало бы духу этого сочиненія. Но мы укажемъ на его знаменитую теорію музыки сферъ, какъ на хорошій примѣръ того дедуктивнаго метода, которому онъ слѣдовалъ. Предположивъ, что все въ томъ великомъ зданіи (космосѣ), которое онъ называлъ міромъ, должно находиться во взаимной гармоніи, и что разстоянія между планетами соотвѣтствуютъ дѣленіямъ монохорда, онъ пришелъ къ заключенію, что планеты, проходя чрезъ эѳиръ, издаютъ звукъ, который измѣняется сообразно размѣрамъ планетъ, быстротѣ ихъ движенія и ихъ относительнымъ разстояніямъ. Сатурнъ, какъ наиболѣе удаленный отъ земли, издаетъ самый низкій звукъ, тогда какъ звукъ отъ луны самый пронзительный, такъ какъ она ближе къ землѣ.

Затѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что попытка изобразить Пиѳагора монотеистомъ лишена всякаго основанія и не заслуживаетъ серьезнаго опроверженія.

Ученіе его о переселеніи душъ комментировалось въ смыслѣ символизма, но также безъ достаточнаго, или лучше сказать, безъ всякаго основанія. По его опредѣленію, душа есть самодвижущаяся монада (единица) *). Душа, какъ число, представляетъ собою Единицу, т. е. душа совершенна по существу. Но всякое совершенство, насколько оно приходитъ въ движеніе, обращается въ несовершенство, хотя и стремится обрѣсти снова свое прежнее совершенное состояніе. Несовершенствомъ Пиѳагоръ называлъ отклоненіе отъ единицы; поэтому *два* считалось проклятымъ числомъ.

Душа пребываетъ въ человѣкѣ въ состояніи сравнительнаго несовершенства **). Она состоитъ изъ трехъ элементовъ: разума (νοῦς), ума (φρήν) и страсти (θυμός). Послѣдніе два элемента присущи и человѣку, и животнымъ, первый же составляетъ отличительное свойство человѣка. Отсюда выведено было заключеніе, что

---

*) Arist. De Anima, I, 2.

**) Такъ выражается самъ Аристотель, когда онъ говоритъ, что пиѳагорейцы утверждали, что душа и умъ представляютъ извѣстную комбинацію чиселъ, τὸ δὲ τοιονδὶ (т. е. τῶν ἀριθμῶν πάθος) ψυχὴ καὶ νοῦς. — Metaph. I, 5.

Пиѳагоръ не могъ вѣрить въ переселеніе, такъ какъ отличіе, которое онъ находилъ между человѣкомъ и животными, несовмѣстно съ навязываемымъ ему ученіемъ *). Возраженіе это, повидимому, основательно; оно указываетъ на нѣкоторое противорѣчіе. Однако, есть множество доказательствъ, что Пиѳагоръ дѣйствительно развивалъ предъ своими учениками ученіе о переселеніи душъ **). Душа, будучи самодвижущейся монадой, представляетъ собою число Одинъ, соединяется ли она съ двумя или съ тремя; другими словами. *сущность* остается тою же, каковы бы ни были ея *проявленія*. Единая душа можетъ имѣть двѣ стороны, умъ и страсть, какъ это бываетъ у животныхъ, или три стороны, какъ у человѣка. Каждая изъ этихъ сторонъ можетъ преобладать, и тогда человѣкъ становится по преимуществу разумнымъ, или здравомыслящимъ, или же чувственнымъ. Онъ будетъ или философомъ, или обыкновеннымъ человѣкомъ, или животнымъ. Все это находится въ связи съ тою важностью, которую пиѳагорейцы придавали обрядамъ предварительнаго посвященія въ ихъ общество, а также и занятіямъ математикою и музыкой.

«Какъ глубоко можетъ пасть эта душа, — душа, которая способна смотрѣть и впередъ и назадъ, которая можетъ умалиться и унизиться до неспособности принимать что либо во вниманіе, кромѣ настоящаго момента! Въ какое животное она можетъ обратиться! Но если она способна стать ниже себя, то почему бы она не въ состояніи была подняться надъ собой? И если она способна и къ тому и къ другому, то не существуетъ ли какого либо закона, которымъ въ точности обусловливалось бы ея возвышеніе и паденіе? Каждая душа имѣетъ свои особенныя дурныя склонности, которыя дѣлаютъ ее похожей на то или другое низшее существо: не тяготѣетъ ли надъ ней необходимость постоянно пребывать въ положеніи той твари, къ состоянію которой она приспособилась и до которой низвела себя?» ***)

Изложивъ эту философскую систему, дошедшую до насъ въ столь несовершенномъ видѣ, мы должны въ заключеніе указать на ея отношеніе къ предшествовавшему ей ученію. Она, очевидно, тѣсно связана съ доктриной Анаксимандра и является лишь болѣе логическимъ развитіемъ ея. У Анаксимандра еще замѣтны слѣды физическаго взгляда на все, подлежавшее изученію; у Пиѳагора же наука получаетъ совершенно математическій характеръ. Принявъ число за реальную и неизмѣняющуюся сущность міра, Пиѳагоръ путемъ естественной дедукціи пришелъ къ выводу, что міръ управляется числовыми отношеніями, а отсюда вытекаетъ все осталь-

---

*) Pierre Leroux, De l'Humanité, I, 390—426.

**) Платонъ въ совершенно опредѣленныхъ выраженіяхъ упоминаетъ о переселеніи въ животныхъ. — Phoedrus, стр. 45. Пиѳагореецъ Тимей, излагая это ученіе, столь же опредѣленно говоритъ, что дѣло идетъ о переселеніи въ животныхъ. (Timaeus. стр. 45).

***) Maurice, Moral and Metaphysical Philosophy.

ное въ его философіи. Система Анаксимандра была грубымъ и смѣлымъ наброскомъ того ученія, которое развилъ великій математическій геній Пиѳагора. «Безконечное» Анаксимандра стало «Единицей» Пиѳагора. Замѣтимъ, что ни въ той, ни въ другой системѣ духъ не является аттрибутомъ безконечнаго. Пиѳагору многіе приписываютъ ученіе о «душѣ міра». Но въ пользу этого мнѣнія нельзя привести достаточнаго основанія, равно какъ и въ пользу предположенія тѣхъ позднѣйшихъ писателей, которые усиленно желали навязать Пиѳагору теизмъ. Идея безконечнаго духа появилась гораздо позже Пиѳагора. Онъ считалъ духъ лишь феноменомъ, особеннымъ проявленіемъ числа; что это такъ, доказательствомъ можетъ служить самое ученіе его о душѣ. Если самодвижущаяся монада способна переходить въ состояніе животнаго или растенія, утрачивая при этомъ послѣдовательно свой разумъ (νοῦς) и свой умъ (φρήν) и дѣлаясь только чувственной, только способной испытывать страсти, то не служитъ ли эта утрата разума и ума яснымъ доказательствомъ, что оба эти элемента, разумъ и умъ, суть лишь измѣнчивыя проявленія (феномены) неизмѣнной Сущности? Конечно, отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть утвердительный. Всѣ тѣ, кто вноситъ въ философію Пиѳагора идею о душѣ міра, о Разумѣ, какъ неизмѣнной сущности, должны отвергнуть и его ученіе о переселеніи душъ и самую главную его доктрину о неизмѣнномъ числѣ, какъ сущности всего, что есть.

Пиѳагоръ служитъ представителемъ второй эпохи въ исторіи второй школы іонійскихъ философовъ, онъ представляетъ собою параллель Анаксимену.

Выдержки изъ 5-ой главы первой книги метафизики Аристотеля.

«Въ эпоху этихъ философовъ (элейцевъ и атомистовъ) и ранѣе ихъ жили пиѳагорейцы, изучавшіе сначала математику, науку, которую они усовершенствовали. Занимаясь исключительно математикою, они вообразили, что принципы ея лежатъ въ основѣ всего.

«Такъ какъ числа, по самой сущности своей, должны *предшествовать* всему, что существуетъ, то они, какъ казалось имъ, представляютъ больше аналогіи съ тѣмъ, что есть и что сдѣлано (ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις), чѣмъ огонь, земля или вода. Извѣстная комбинація чиселъ была въ ихъ глазахъ не что иное, какъ справедливость; другая комбинація чиселъ давала разумъ и умъ; еще новая комбинація порождала счастливый случай (καιρός), и т. д.

«Кромѣ того, они видѣли въ числахъ гармоническія сочетанія. Такъ какъ все существующее образовано, какъ казалось имъ, по подобію чиселъ, и такъ какъ числа, по природѣ своей, предшествуютъ всему, что есть, то они пришли къ заключенію, что элементы (στοιχεῖα) чиселъ суть элементы всего существующаго и что все небо есть гармонія и число. Указавъ на значительныя аналогіи

между числами и явленіями неба и его частей, равно какъ и явленіями во всемъ мірѣ (τὴν ὅλην διακόσμησιν), они создали свою систему, и если въ системѣ этой оказывался какой нибудь пробѣлъ, они употребляли всѣ усилія, чтобы восполнить его. Такъ, десять представлялось имъ совершеннымъ числомъ, содержавшимъ въ себѣ потенціально всѣ числа, и потому они утверждали, что существуетъ десять движущихся небесныхъ тѣлъ (τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανόν), но такъ какъ видно было всего девять небесныхъ тѣлъ, то они выдумали (ποιοῦσι) десятое, назвавъ его *Антиктономъ*.

«Мы говорили обо всемъ этомъ подробно въ другомъ мѣстѣ. Теперь же мы коснулись этого предмета съ тою цѣлію, чтобы узнать отъ этихъ философовъ, каковы ихъ основныя принципы и какимъ путемъ были раскрыты ими вышесказанныя причины.

«Они утверждаютъ, что число есть основное начало (ἀρχή) всѣхъ предметовъ, причина ихъ матеріальнаго существованія, ихъ видоизмѣненій и ихъ различныхъ состояній. Элементы (στοιχεῖα) чиселъ суть нечетное и четное. Нечетное конечно, четное безконечно. Единица раздѣляетъ свойства того и другаго элемента, она заключаетъ въ себѣ и нечетный и четный элементъ. Всѣ числа происходятъ отъ Одного. Небесныя тѣла, какъ сказано ранѣе, состоятъ изъ чиселъ. Нѣкоторые пиѳагорейцы принимаютъ десять основныхъ началъ, ими называемыхъ координатами:

Конечное и Безконечное.
Нечетное и Четное.
Одинъ и Много.
Правый и Лѣвый.
Мужской и Женскій.
Покоющееся и Движущееся.
Линія прямая и Кривая.
Свѣтъ и Тьма.
Добро и Зло.
Квадратное и Продолговатое.

«..... Всѣ пиѳагорейцы считаютъ элементы чиселъ матеріальными, такъ какъ эти элементы находятся во всѣхъ предметахъ и образуютъ міръ...

«..... Конечное, Безконечное и Одинъ не существуютъ, по ихъ понятіямъ, отдѣльно, какъ, напр., огонь, вода и т. д.; но абстрактное Безконечное и абстрактное Одинъ составляютъ сущность тѣхъ предметовъ, въ которыхъ они находятся; число вообще есть также сущность всѣхъ предметовъ (αὐτὸ τὸ ἄπειρον, καὶ αὐτὸ τὸ ἕν, οὐσίαν εἶναι τούτον). Сначала они обратили вниманіе только на *форму* и стали опредѣлять ее; но въ этомъ случаѣ они разсуждали крайне нераціонально. Опредѣленіе ихъ поверхностно, и самое опредѣленіе свое они принимали за объясненіе сущности (*causa materialis*) опредѣляемаго. Это все равно, какъ еслибы кто либо сталъ утверждать, что двоякое и два — одно и то же, на томъ основаніи,

что двоякое получилось изъ двухъ. Но два и двоякое не одно и то же (по существу), иначе единое было бы многое,—выводъ, къ которому приводитъ ихъ ученіе».

Присоединяемъ сюда еще отрывокъ изъ 7-ой главы той же книги: «Пиѳагорейцы придаютъ своимъ основнымъ началамъ и элементамъ еще болѣе странный смыслъ, чѣмъ даже физіологи; причина тому та, что ихъ начала и элементы не отвлечены отъ конкретныхъ предметовъ (αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν). Тѣмъ не менѣе направленіе всѣхъ ихъ изслѣдованій и всѣхъ ихъ системъ чисто физическое. Они объясняютъ происхожденіе неба, наблюдаютъ все, что совершается въ его различныхъ частяхъ, подмѣчаютъ перевороты, для которыхъ оно служитъ ареной. Вообще они смотрятъ на свои основныя начала и причины такъ, какъ будто они признаютъ вмѣстѣ съ физіологами, что то, что есть, матеріально (αἰσθητόν) и содержитъ въ себѣ то, что мы называемъ небомъ.

«Но мы *сочли-бы* ихъ причины и основныя начала достаточными (ἱκανάς) для того, чтобы возвысить ихъ до пониманія духовныхъ, сверхчувственныхъ предметовъ (ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων). Для такого пониманія ученіе ихъ *было бы* болѣе пригодно, чѣмъ для пониманія физическаго міра».

Этимъ замѣчаніемъ Аристотеля вполнѣ опровергается мнѣніе, будто философія Пиѳагора заключаетъ слѣды символизма. Аристотель говоритъ, что философія эта была бы гораздо раціональнѣе, *если бы* она имѣла символическій смыслъ; слѣдовательно, на самомъ дѣлѣ она не имѣла такого смысла.

ГЛАВА III.

ЭЛЕЙЦЫ.

§ 1. **Ксенофанъ.**

Противорѣчивыя данныя долго не позволяли рѣшить вопроса о времени рожденія Ксенофана, но теперь вопросъ этотъ можетъ считаться разъясненнымъ въ достаточной мѣрѣ. Этюдъ Виктора Кузена, конечно, лишь немногимъ читателямъ покажется неубѣдительнымъ *). Мы имѣемъ теперь нѣкоторое основаніе утвер-

*) Nouveaux Fragments Philosophiques. — Проницательный читатель замѣтитъ въ этомъ этюдѣ нѣкоторыя невѣрности, но въ общемъ онъ вполнѣ заслуживаетъ вниманія. Весьма цѣнно также Карстена Xenophanis Carminum Reliquiae.

ждать, что Ксенофанъ родился въ 40-ю Олимпіаду (620 — 616 до Рожд. Христ.) и жилъ почти сто лѣтъ. Мѣстомъ его рожденія былъ Колофонъ, іонійскій городъ въ Малой Азіи, долго славившійся процвѣтавшей въ немъ элегической и гномической поэзіей и считавшій въ рядахъ своихъ знаменитыхъ гражданъ поэта Мимнерма. Ксенофанъ занимался и тѣмъ, и другимъ родомъ поэзіи съ юныхъ лѣтъ; она была его отрадой въ молодости, утѣшеніемъ въ зрѣломъ возрастѣ и поддержкою въ старости. Изгнанный изъ своего роднаго города, онъ странствовалъ по Сициліи въ качествѣ рапсода *) и, какъ кажется, до самой смерти не разставался съ этой профессіей, доставлявшей ему, однако, ничтожное денежное вознагражденіе, если вѣрить Плутарху. Онъ жилъ бѣднякомъ; но онъ могъ обойтись и безъ богатствъ, такъ какъ въ немъ самомъ были неистощимыя сокровища. Земное величіе не особенно прельщало такого человѣка,— человѣка, душа котораго погружена была въ созерцаніе великихъ идей и который видѣлъ свое призваніе въ поэтическомъ выраженіи этихъ идей. Онъ былъ, повидимому, однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ людей древности, но вмѣстѣ и однимъ изъ самыхъ страстныхъ фанатиковъ. Безпощадно относился онъ къ празднымъ суевѣріямъ своего времени; онъ не находилъ въ себѣ снисхожденія даже къ великолѣпной эпопеѣ Гомера, обезображенной, по его мнѣнію, заблужденіями политеизма. Онъ, поэтъ, неукротимъ былъ въ борьбѣ, которую постоянно велъ съ величайшимъ изъ поэтовъ, велъ не изъ мелкой зависти, не по невѣжеству, но по глубокой, сердечной искренности, отъ полноты одушевлявшаго его благоговѣйнаго энтузіазма. Вѣря въ единаго Бога, недосягаемаго въ своемъ могуществѣ, благости и разумѣ, онъ не могъ безъ боли видѣть, какъ профанируется Божество господствующею религіею. Поэтическія красоты гомеровыхъ вымысловъ производили на него впечатлѣніе, но онъ живо чувствовалъ ихъ религіозную фальшь. Платонъ, котораго никто не сочтетъ лишеннымъ поэтическаго вкуса, дѣлаетъ такой же упрекъ Гомеру. Послѣдняя часть второй и начало третьей книги Платоновой «Республики» представляютъ развитіе той же мысли, выраженной въ стихахъ Ксенофана: «Гомеръ и Гезіодъ приписываютъ богамъ такія дѣйствія и поступки, которые покрыли бы стыдомъ и неизгладимымъ позоромъ всякаго человѣка: нарушеніе обѣтовъ, кражи, взаимные обманы....»

Онъ глубоко вѣровалъ въ «Единаго Бога, величайшаго изъ всѣхъ божескихъ и человѣческихъ существъ, не похожаго на смертныхъ ни тѣломъ, ни духомъ **), и грубый антропоморфизмъ его совре-

---

*) Рапсоды были минестрелями древности. Они выучивали наизусть поэмы и произносили ихъ во время праздпествъ, предъ собравшейся толпой народа. Гомеръ былъ рапсодомъ; онъ читалъ свои собственные стихи.

**) Это мѣсто настолько важно, что мы приводимъ его въ подлинникѣ:
«Εἷς θεός ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα». Fragm. I, изд. Карстена.
Виггерсъ въ своей «Жизни Сократа» выражаетъ удивленіе, что Ксенофанъ могъ такъ свободно относиться къ государственной религіи Великой Греціи,

менниковъ, вызывалъ въ немъ «скорѣе грустное, чѣмъ гнѣвное» чувство:

«Но люди глупо думаютъ, говоритъ онъ, что боги рождаются такъ же, какъ и всѣ смертные, что они носятъ одежду, подобно намъ, имѣютъ такой же видъ, обладаютъ такимъ же голосомъ, какъ и мы. Если бы лошади, быки, львы и другія животныя имѣли руки и пальцы, какъ и мы, то они изобразили бы своихъ боговъ такъ, что они походили бы на нихъ, были бы облечены въ ту же плоть, и имѣли бы такой же видъ, какъ и сами эти животныя» *).

Въ подтвержденіе этой сатиры онъ указываетъ на эфіоповъ, которые изображаютъ своихъ боговъ съ приплюснутыми носами и черноличными, тогда какъ у боговъ ѳракійскихъ глаза голубые и цвѣтъ лица — красный.

Выработавъ ясную идею о единомъ и совершенномъ божествѣ, онъ поставилъ цѣлью своей жизни распространять повсюду свое убѣжденіе; его задачей было — совлечь тотъ грубый покровъ суевѣрія, подъ которымъ скрытъ величественный ликъ истины. Размышленіе привело его къ заключенію, что людей можно раздѣлить на двѣ категоріи: одни доискиваются сущности вещей, стараясь возвыситься до пониманія божества, другіе же легко, безъ всякаго размышленія, принимаютъ за сущую правду всѣ тѣ суевѣрія, изъ которыхъ слагается ихъ религія. Первая категорія состоитъ изъ людей мыслящихъ, но они держатъ свои идеи про себя и для незначительнаго числа учениковъ. Если они ищутъ истины, то не для того, чтобы сообщить ее всѣмъ; они работаютъ не для человѣчества, но для немногихъ. Даже Пиѳагоръ, этотъ серьезнѣйшій мыслитель, не могъ дойти до убѣжденія, что и масса способна понимать истину. Онъ держалъ въ запасѣ два рода поученій; для тѣхъ немногихъ учениковъ, которыхъ онъ избиралъ съ крайней осторожностью, предназначалось одно, а для всѣхъ остальныхъ, желавшихъ его слушать,—другое. Истина заключалась, какъ онъ полагалъ, въ поученіяхъ перваго рода, поученія же втораго рода содержали въ себѣ то, что, по его мнѣнію, способна была воспринять масса. Ксенофанъ не допускалъ такихъ различій. Истина, въ его глазахъ, должна быть всеобщимъ достояніемъ, и онъ вознамѣрился показать ее всѣмъ людямъ. Въ теченіи трехъ четвертей вѣка онъ, великій пѣвецъ истины, соперничалъ съ своимъ соотечественникомъ Гомеромъ, великимъ пѣвцомъ красоты, путешествуя по многимъ стра-

---

тогда какъ въ Аѳинахъ философскія мнѣнія Анаксагора, имѣвшія гораздо болѣе отдаленную связь съ религіей, привели къ столь роковымъ для него послѣдствіямъ. Но, быть можетъ, мы помиримся съ этимъ кажущимся противорѣчіемъ, если вспомнимъ, что Ксенофанъ былъ поэтъ, а поэты во всѣ времена были въ нѣкоторомъ родѣ привиллегированными особами.

*) Отрывки V и VI соединены здѣсь, какъ и у Риттера; повидимому, это необходимо для смысла. Но Климентъ Александрійскій приводитъ второй отрывокъ особо, какъ будто онъ взятъ изъ второй части поэмы; онъ предпосылаетъ ему слова: «καὶ πάλιν φησι,— и онъ опять говоритъ». Karsten, стр. 41.

намъ и распространяя плоды работавшей въ немъ мысли. Какая противоположность между этими двумя пѣвцами Іоніи, какая противоположность въ цѣляхъ, въ средствахъ, въ судьбѣ! Пѣсни философа, которыя нѣкогда слушались такъ жадно и бережно хранились преданіемъ, теперь попадаются лишь въ видѣ короткихъ отрывковъ въ старыхъ книгахъ, на столько старыхъ и неинтересныхъ, что въ нихъ заглядываютъ лишь рѣдкіе, завзятые ученые и немногіе диллетанты. Пѣсни же слѣпца-поэта запечатлѣны въ умѣ и сердцѣ многихъ тысячъ людей и постоянно привлекаютъ къ себѣ неизсякаемымъ источникомъ своей поэзіи, яркимъ отраженіемъ жизни античнаго міра.

Гомеру міръ представлялся въ картинахъ, Ксенофану — въ видѣ ряда проблемъ. Одинъ, обращаясь къ природѣ, наслаждался ею и изображалъ ее. Другой также созерцалъ природу, но онъ вопрошалъ ее и старался осилить ее. У Гомера все свѣтло и ярко, у Ксенофана — постоянныя колебанія и смущеніе. У Гомера все дышитъ радостью, отовсюду бьетъ ключемъ жизнь, вездѣ дѣятельность и наслажденіе. У Ксенофана — раздраженіе, какая-то судорожная работа, вѣчное сомнѣніе и вѣчная грусть. Одинъ — поэтъ, радующійся въ своихъ пѣсняхъ, подобно міру пернатыхъ, всякому избытку жизни; другой — мыслитель и фанатикъ. Онъ не пѣлъ, онъ говорилъ, но его рѣчь «увы! не лилась тѣмъ широкимъ потокомъ, какъ у древнихъ боговъ!»

Весьма естественно, что такой преданный своимъ идеямъ философъ враждебно относился къ безпечальному поэту, вызывавшему въ немъ даже раздраженіе своими разсказами о безнравственныхъ поступкахъ боговъ и руководившихъ ими низменныхъ мотивахъ. Но мы должны отличать это враждебное отношеніе отъ сатирическаго. Ксенофанъ былъ раздраженъ, но онъ не былъ настроенъ сатирически. Мнѣніе, основанное на утвержденіи Діогена, будто Ксенофанъ писалъ сатиры противъ Гомера и Гезіода, ошибочно *). Тѣмъ, кто думаетъ иначе, мы совѣтуемъ обратиться къ вышеупомянутому нами прекрасному этюду Виктора Кузена, или къ Риттеру.

Ксенофанъ, пропагандируя въ качествѣ рапсода философію и пользуясь для этой цѣли всѣми результатами, добытыми трудами другихъ философовъ, переходилъ съ мѣста на мѣсто и, наконецъ, прибылъ въ Элею, гдѣ и поселился. Гегель подвергаетъ это послѣднее обстоятельство сомнѣнію; онъ говоритъ, что онъ не нашелъ ни у кого изъ древнихъ писателей опредѣленнаго указанія на этотъ фактъ. Страбонъ, описывая въ 6-й книгѣ своего сочиненія Элею, говоритъ, что въ ней жили Парменидъ и Зенонъ, но

---

*) Γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεσιν, καὶ ἐλεγείας, καὶ ἰάμβους κατὰ Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου. Здѣсь, говоритъ Кузенъ, слово ἰάμβους поставлено или по ошибкѣ переписчика, какъ полагаютъ Feurlin и Rossi, или же это промахъ самого Діогена. До насъ не дошло ни одного ямбическаго стиха Ксенофана. Но въ своихъ гекзаметрахъ онъ дѣйствительно нападаетъ, какъ мы видѣли, на Гомера и Гезіода.

о Ксенофанѣ онъ умалчиваетъ, что и кажется Гегелю подозрительнымъ. Что же касается замѣчанія Діогена Лаэртскаго, то оно смутно. Онъ говоритъ, что «Ксенофанъ написалъ двѣ тысячи стиховъ объ основаніи Колофона и о колоніи въ Элеѣ». Отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, чтобы Ксенофанъ жилъ въ этой колоніи. Тѣмъ не менѣе мы согласны съ тѣми изъ новѣйшихъ писателей, которые, по отрывкамъ изъ его стихотвореній, предполагаютъ, что онъ имѣлъ обширныя связи съ Элейцами и потому утверждаютъ, что онъ долженъ былъ жить въ Элеѣ. Мы опять отсылаемъ читателей для разъясненія этого вопроса къ Кузену. Но какъ бы то ни было, Ксенофанъ окончилъ свою долгую и дѣятельную жизнь, не разрѣшивъ своей великой задачи. Обладая проницательнымъ, но нерѣшительнымъ умомъ онъ посѣялъ сѣмена того скептицизма, который впослѣдствіи игралъ столь важную роль въ философіи. Все его знаніе дало ему лишь возможность понять, какъ мало онъ зналъ. Состояніе его ума прекрасно изображено Тимономъ силлографомъ, который влагаетъ въ уста Ксенофана слѣдующія слова: «О, еслибы я обладалъ глубиною мысли, благоразуміемъ, умомъ, отъ котораго ничто не укрывается! Долго, увы! блуждалъ я по пути заблужденій, увлекаемый обманомъ, и теперь, доживъ до сѣдины, я все еще не свободенъ отъ сомнѣній и различныхъ тревогъ, приводящихъ меня въ замѣшательство, ибо куда бы я ни обратился, я всюду чувствую себя потеряннымъ въ *Единомъ* и во *Всемъ*» (εἰς ἕν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο) *).

Намъ остается теперь передать нѣкоторые изъ тѣхъ выводовъ, къ которымъ пришелъ этотъ великій человѣкъ. Быть можетъ, они не оправдаютъ ожиданій читателя. Какъ мы уже замѣтили относительно Пиѳагора, такъ и въ этомъ случаѣ слава необыкновеннаго мудреца, пріобрѣтенная Ксенофаномъ, повидимому, съ трудомъ можетъ быть оправдана дошедшими до насъ отрывками изъ его стихотвореній. Но хотя идеи всѣхъ этихъ древнихъ мыслителей могутъ показаться новѣйшимъ философамъ тривіальными, никогда не слѣдуетъ забывать, что этимъ мыслителямъ мы обязаны современной философіей. Еслибы не было

«Gray Spirit yearning in desire
To follow knowledge, like a sinking star,
Beyond the utmost bound of human thought», (Tennyson),

мы не могли бы двигаться впередъ по надежному, хотя бы и медленному пути индуктивнаго знанія. Необходимо прежде доказать, что невозможное невозможно, для того, чтобы люди ограничились достиженіемъ возможнаго. У Ксенофана мы слышимъ крикъ отчаянія, что нѣтъ достовѣрнаго знанія, крикъ, который впервые обратилъ вниманіе людей на ничтожество знанія, *какъ понималось знаніе въ то время.* Ксенофанъ открываетъ собою рядъ мыслителей, высшимъ представителемъ которыхъ былъ Пирронъ.

*) Сохранено Секстомъ Эмпирикомъ, Hypot. Pyrrhon. I, 224; стихотвореніе это приведено также у Риттера, I, 443.

Такимъ образомъ, Ксенофанъ былъ первымъ монотеистомъ и первымъ скептикомъ, и этого достаточно, чтобы нѣсколько подробнѣе разсмотрѣть его ученіе.

§ II. Философія Ксенофана.

Великая проблема бытія рано предстала предъ его умомъ; его не удовлетворило рѣшеніе ея Θалесомъ и Пиθагоромъ. Ни физическія, ни математическія объясненія не могли разсѣять его сомнѣній и не давали ему отвѣта на вопросы, осаждавшіе его со всѣхъ сторонъ. Аристотель мѣтко опредѣлилъ одною фразою умственное состояніе Ксенофана: «Поднявъ взоры къ безпредѣльному небу, онъ объявилъ, что *Единое есть Богъ*». Надъ нимъ возвышалась темная синева, безконечный сводъ неба, недвижимый, неизмѣнный, со всѣхъ сторонъ охватывавшій его и все сущее; онъ назвалъ это небо Богомъ. Какъ Θалесу, когда онъ глядѣлъ на море, представлялось, что онъ находится среди его безконечной поверхности, такъ и Ксенофанъ, созерцая небо, почувствовалъ, что онъ объятъ имъ. Въ этомъ небѣ было что-то грандіозно-загадочное, подстрекающее пытливость, но не поддающееся ей. Солнце и луна кружились по этому небу, звѣзды «мерцали въ вышинѣ, среди необозримаго простора».

Земля, казалось, постоянно устремлялась въ видѣ водяныхъ паровъ, къ этому небу, души людей возносились къ нему съ смутными желаніями. Оно—центръ всякаго бытія, оно — само бытіе. Это — Единое, неподвижное, среди котораго движется Многое.

Не здѣсь ли слѣдуетъ искать объясненія всѣми приписываемаго ему, но комментируемаго на разные лады, изрѣченія: «Богъ есть сфера?» Не это ли небо, со всѣхъ сторонъ окружавшее его и все сущее, было тою сферою, которую онъ назвалъ Богомъ?

Правда, что это объясненіе не совсѣмъ совпадаетъ съ его взглядами на физическій міръ, въ особенности съ его представленіемъ о землѣ, какъ о плоской поверхности, нижняя часть которой *безконечна*, чѣмъ и объясняется по Ксенофану неподвижность земли. Въ виду такого противорѣчія, Кузенъ придаетъ вышеприведенному изрѣченію метафорическій смыслъ. «Эпитетъ *сферическій* есть, просто, извѣстный оборотъ рѣчи, употреблявшійся греками и означавшій въ данномъ случаѣ совершенное однообразіе и абсолютное единство Божества; сфера служила выраженіемъ этихъ свойствъ. Греческое слово σφαιρικός равносильно латинскому *rotundus*. Это такое же метафорическое выраженіе, какъ, напр., слово *квадратный*, употребляемое также въ смыслѣ *«совершенный»*, — выраженіе, которое получило теперь свое обычное значеніе, но которое, при возникновеніи математическихъ наукъ, означало нѣчто благородное и возвышенное, и употреблялось въ самыхъ высокихъ поэтическихъ произведеніяхъ. Симонидъ говоритъ о «че-

ловѣкѣ, у котораго ноги, руки и умъ квадратны», т. е. о человѣкѣ совершенномъ; такая же метафора встрѣчается и у Аристотеля. Не удивительно, поэтому, что Ксенофанъ, поэтъ и философъ, писавшій стихами, не найдя подходящаго къ своимъ взглядамъ метафизическаго термина, обратился къ образной рѣчи и заимствовалъ выраженіе, наиболѣе соотвѣтствовавшее его идеѣ».

Мы охотно приняли бы это объясненіе, еслибы только увѣрены были, что физическія воззрѣнія Ксенофана именно таковы, какъ ихъ представляютъ, или что они были таковыми въ то время, когда онъ утверждалъ, что Богъ есть сфера. Но пріобрѣсти эту увѣренность трудно до невозможности, и на это-то обстоятельство никто изъ критиковъ не обратилъ вниманія. У человѣка, прожившаго сто лѣтъ, мнѣнія по такимъ вопросамъ необходимо должны были измѣняться, а если мнѣнія эти такъ слабо обоснованы, какъ у философовъ того времени, то естественно допустить, что перемѣны во взглядахъ могли быть часты и рѣзки. Въ данномъ случаѣ, ученымъ извѣстно о существованіи весьма важныхъ и непримиримыхъ противорѣчій между нѣкоторыми его воззрѣніями, которыхъ подлинность несомнѣнна и которыя показываютъ, что въ одномъ случаѣ онъ является рѣшительнымъ физикомъ (іонійцемъ), а въ другомъ столь же рѣшительнымъ математикомъ (пиѳагорейцемъ).

Относительно вышеуказаннаго понятія Ксенофана о землѣ слѣдуетъ замѣтить, что слова Аристотеля о томъ, что Ксенофанъ, «устремивъ взоры къ небу, провозгласилъ, что Единое есть Богъ», очевидно, не согласуются съ представленіемъ о безпредѣльности нижнихъ слоевъ земли. Единое должно быть Безпредѣльнымъ (но не сферой).

Что касается его монотеизма, или, правильнѣе, пантеизма, то въ этомъ заключается самая важная особенность его ученія. Онъ не только отвергъ идею о множествѣ боговъ, но провозгласилъ самосущность и разумность Единаго.

Богъ, какъ Бытіе, долженъ быть самосущимъ, потому что нельзя представить себѣ происхожденіе Бытія изъ чего либо. Изъ ничего можетъ произойти только ничто. Откуда же могло возникнуть Бытіе? Изъ самого себя? Это невозможно, потому что для того, чтобы произвести себя, оно (Бытіе) должно бы было ранѣе существовать, иначе оно произошло бы изъ ничего. Отсюда основной законъ: Бытіе самосуще. Если же оно самосуще, то оно вѣчно.

Такъ какъ изъ этого слѣдуетъ, что Богъ всемогущъ, премудръ и все содержитъ въ себѣ, то въ многобожіи нѣтъ смысла.

Разсматриваемое, какъ Все, Божество недвижимо: «Недвижимое и недвижущееся, оно всегда остается на одномъ мѣстѣ, не перемѣняя его и тогда, когда по временамъ мѣняются его проявленія».

Все должно быть недвижимо; не существуетъ ничего такого, что могло бы приводить его въ движеніе. Само оно не можетъ

двигать себя, ибо для этого оно бы должно было находиться внѣ самого себя.

Не слѣдуетъ предполагать, что, отрицая подвижность Безконечнаго, онъ отрицалъ и подвижность Конечнаго. Онъ утверждалъ только, что Все неподвижно. Конечные же предметы приводились въ движеніе Богомъ, который «все направлялъ, безъ труда, силою разума и всевѣдѣнія».

Монотеизмъ его ничего не имѣетъ общаго съ антропоморфизмомъ, какъ это мы уже видѣли изъ вышеприведенныхъ стиховъ. Здѣсь мы укажемъ еще на одно мѣсто у Діогена Лаэртскаго, гдѣ говорится, что Ксенофанъ утверждалъ, что «Богъ не походитъ на человѣка, потому что онъ все слышитъ и все видитъ, не *дыша*». Это, очевидно, намекъ на Анаксименово ученіе, согласно которому духъ былъ воздухъ. Ксенофанъ хотѣлъ сказать, что разумъ Бога, совершенно отличный отъ разума человѣка, не зависитъ отъ дыханія *).

Необходимо предупредить читателя, чтобы онъ не предполагалъ, что Ксенофанъ разумѣлъ Единаго Бога въ смыслѣ Личнаго Бога, существующаго независимо отъ вселенной. Онъ былъ монотеистъ въ противуположность своимъ современникамъ, политеистамъ, но его монотеизмъ былъ пантеизмомъ. На этотъ счетъ никогда, конечно, не возникало бы сомнѣній, несмотря на неясность нѣкоторыхъ выраженій въ сочиненіяхъ Ксенофана, если бы новѣйшіе критики постоянно имѣли въ виду, что въ глазахъ грековъ боги были олицетвореніями силъ природы. Ратуя противъ политеизма своихъ современниковъ, Ксенофанъ ратовалъ противъ олицетворенія различныхъ сторонъ Единаго Божества, какъ особыхъ божескихъ существъ. Его возмущала профанація Божества уподобленіемъ его человѣческой природѣ, обращеніемъ отдѣльныхъ силъ природы въ лица, въ независимыя существа, что совершенно противорѣчитъ идеѣ единаго Бога. Онъ былъ монотеистомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и пантеистомъ; онъ не могъ представить себѣ Бога отдѣльно отъ міра, который былъ бы только проявленіемъ Бога; онъ не могъ, признавъ Бога Единосущимъ, допустить въ то же время существованіе такого міра, который не былъ бы Богомъ. Мыслима только Единая Сущность, Единое Бытіе во многихъ видахъ, и это Единое Бытіе есть Богъ.

Въ ученіи Ксенофана есть еще другая сторона одинаковой важности. Мы находимъ въ его системѣ первоначальные проблески той скептической философіи, которая отнынѣ, какъ мы увидимъ, будетъ оказывать свое вліяніе во всѣ моменты развитія философіи и всегда вызывать въ ней кризисъ. До Ксенофана философія была довѣрчиво-догматической, а затѣмъ она уже никогда не

---

*) Только путемъ такого сопоставленія одной доктрины съ другой можно ознакомиться съ древней философіей. Напрасно доискиваться смысла въ этихъ обветшавшихъ обрывкахъ философской мысли, если не разсматривать ихъ въ связи съ современными имъ идеями.

могла снова пріобрѣсти этотъ простой характеръ. Ксенофанъ первый сталъ сомнѣваться и признавать, что разумъ безсиленъ разрѣшить сомнѣнія философіи и осуществить ея высокіе замыслы. Однако, скептицизмъ Ксенофана былъ скорѣе нравственнаго, чѣмъ интеллектуальнаго свойства. Это не былъ систематическій скептицизмъ; Ксенофанъ ревностно искалъ истину, и всякій разъ, когда ему удавалось взглянуть мелькомъ на ея небесный обликъ, или же когда ему казалось, что ему удалось это, онъ провозглашалъ объ этомъ во всеуслышаніе, какъ бы она ни противорѣчила тому, что говорилъ онъ ранѣе. Продолжительныя путешествія, многосторонній опытъ, размышленіе о различныхъ философскихъ системахъ, новыя и противорѣчивыя точки зрѣнія на ту проблему, которую онъ желалъ разрѣшить,—все это въ совокупности развило въ немъ скептицизмъ благороднаго, отчасти трогательнаго свойства, совершенно непохожій на скептицизмъ послѣдующихъ философовъ. Это была скорѣе борьба противоположныхъ идей, чѣмъ пренебреженіе къ знанію. Вѣра его была несокрушима, колебались только его мнѣнія. Онъ глубоко убѣжденъ былъ въ существованіи вѣчнаго, премудраго, безконечнаго Существа, но онъ не въ состояніи былъ найти для этой вѣры надлежащаго выраженія. Глубокою грустью проникнуты слѣдующіе его стихи: «Конечно, никогда не было и не будетъ такого смертнаго, который въ состояніи былъ бы познать Боговъ и Все, что мы изслѣдуемъ, и если бы ему удалось какъ нибудь обрѣсти истинное и совершенное, то лишь безсознательно, *ибо все, что существуетъ, вводитъ насъ въ заблужденіе*».

Напрасно Кузенъ старается доказать, что въ этихъ стихахъ нѣтъ скептицизма. Во многихъ другихъ случаяхъ у Ксенофана замѣчается то же скептическое направленіе. У человѣка, жизнь котораго была на столько продолжительна, что онъ могъ видѣть, какъ самыя завѣтныя убѣжденія его обращались въ заблужденія, у такого человѣка легко, конечно, могло выработаться скептическое отношеніе къ своимъ мнѣніямъ. Но онъ не былъ твердъ въ этомъ скептицизмѣ, не препятствовавшемъ ему проповѣдывать то, что онъ считалъ истиной, не отклонявшемъ его отъ поисковъ за нею.

Человѣкъ, хотя и не въ состояніи овладѣть всей истиной, можетъ, однако, уловлять ея отдѣльныя черты. Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον: мы никогда не можемъ быть увѣрены, что наше знаніе абсолютно; намъ остается только считать свои мнѣнія вѣроятными и дѣлать то, что позволяютъ крайнія усилія наши. Это не научный скептицизмъ; онъ не вытекаетъ изъ изслѣдованій о природѣ разума и источникахъ знанія, но является слѣдствіемъ той путаницы, въ которую вовлечена была философія. Такъ разумъ, т. е. логика современной Ксенофану эпохи, привелъ его къ выводу, что Безконечное Божество не могло быть безконечнымъ и не могло быть конечнымъ. Безконечнымъ оно не могло быть потому, что только одно *небытіе* лишено границъ (безконечно),

какъ не имѣющее ни начала, ни середины, ни конца. Конечнымъ оно не могло быть потому, что то, что конечно, должно быть ограничено чѣмъ либо другимъ, между тѣмъ какъ Богъ одинъ.

Точно такъ-же логика навязывала ему заключеніе, что Богъ не могъ быть ни движимымъ, ни недвижимымъ; движимымъ—потому, что все движимое, должно быть приводимо въ движеніе чѣмъ либо другимъ, тогда какъ Богъ только одинъ; недвижимымъ — потому, что только одно *небытіе* недвижимо, посколько ни оно само ни къ чему не приближается, ни къ нему не приближается ничто способное быть двигателемъ.

Такою игрою словъ этотъ великій мыслитель затемнялъ свое представленіе о Божествѣ. Для него, однако, это была не простая игра словъ, но выводъ изъ посылокъ, отъ которыхъ онъ отправлялся въ своемъ мышленіи. Усомниться въ ихъ состоятельности значило бы для него усомниться въ возможности самой философіи. Къ этому онъ еще не вполнѣ былъ подготовленъ, и Аристотель называетъ его поэтому «нѣсколько неотесаннымъ», ἀγροικότερος (Met. I, 5), желая сказать этимъ, что идеи его были грубы, не выработаны и не приведены въ систему.

Хотя въ колебаніяхъ Ксенофана мы находимъ зародышъ позднѣйшаго скептицизма, но мы согласны съ Кузеномъ, что въ нихъ нельзя видѣть скептицизма абсолютнаго, т. е. признанія того принципа, что нѣтъ ничего доступнаго нашему пониманію (ἀκαταληψία πάντων). Нѣкоторыя соображенія Кузена намъ кажутся, однако, неосновательными *).

Изъ предыдущаго читатель, быть можетъ, успѣлъ замѣтить, что хотя Ксенофанъ, вслѣдствіе противорѣчій, заключавшихся въ его логикѣ, и могъ относиться недовѣрчиво къ своимъ собственнымъ выводамъ и къ выводамъ другихъ, но онъ, однако, все принималъ слишкомъ горячо къ сердцу, чтобы думать, что нѣтъ ничего доступнаго нашему пониманію. Конечно, его принципы, если послѣдовательно развить ихъ, могутъ привести къ абсолютному скептицизму, но онъ не доводилъ до этого ихъ развитіе, и мы не имѣемъ права навязывать ему тѣхъ заключеній, которыхъ онъ самъ не дѣлалъ. Критика весьма часто впадаетъ въ эту чрезвычайно грубую ошибку навязыванія творцу или послѣдователю какого либо ученія тѣхъ выводовъ, которыхъ онъ не имѣлъ въ виду и которыхъ онъ не принялъ бы, если бы они не ускользнули отъ его вниманія. Они могли заключаться въ его принципахъ, но

---

*) Такъ, напр., онъ говоритъ: «Соціонъ, какъ утверждаетъ Діогенъ, приписываетъ Ксенофану мнѣніе, что нѣтъ ничего доступнаго нашему пониманію; но Діогенъ прибавляетъ при этомъ, что Соціонъ былъ неправъ въ этомъ отношеніи» (Fragments, стр. 89). Все это совершенно несправедливо. Діогенъ говоритъ: «Соціонъ увѣряетъ, что *до Ксенофана никто* не высказывалъ мнѣнія, что нѣтъ ничего, доступнаго нашему пониманію; но онъ ошибается». Такимъ образомъ Діогенъ не отрицаетъ, что Ксенофанъ придерживался этого мнѣнія, но возражаетъ противъ того, будто оно не высказывалось никѣмъ ранѣе Ксенофана.

отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что онъ зналъ объ нихъ. Смѣшно было бы приписывать человѣку, открывшему какой либо законъ природы, всѣ тѣ изобрѣтенія, къ которымъ могло бы привести примѣненіе этого закона; всѣ эти изобрѣтенія потенціально могли заключаться въ законѣ, но такъ какъ авторъ его ничего не зналъ объ нихъ, то ему и не принадлежитъ слава этихъ изобрѣтеній. Равнымъ образомъ нельзя также и упрекать человѣка за тѣ выводы, которые, хотя и заключались въ его принципахъ, но не приняты имъ во вниманіе. Вообще о Ксенофанѣ можно сказать, что хотя онъ и не отличался ясностью и точностью мысли, но его вліяніе на успѣхи философіи было весьма замѣчательно; въ этомъ мы убѣдимся, когда ознакомимся съ идеями его преемниковъ.

§ III. Парменидъ.

Читатели Платона не забудутъ, конечно, его замѣчательнаго діалога, гдѣ онъ восхваляетъ діалектическое искусство Парменида. Однако, мы должны съ самаго же начала предупредить ихъ, чтобы они не воображали, что Пармениду дѣйствительно принадлежатъ всѣ тѣ идеи, которыя приписаны ему Платономъ. Если Платонъ, не стѣсняясь, переиначивалъ мнѣнія своего глубокоуважаемаго учителя, Сократа, приписывая ему то, чего онъ никогда не говорилъ, то онъ тѣмъ болѣе могъ вложить въ уста давно умершаго человѣка рѣчи, бывшія продуктомъ его собственнаго драматическаго генія. Поэтому, діалогъ о «Парменидѣ» слѣдуетъ читать съ крайней осторожностью; целѣсообразнѣе предпочесть въ этомъ случаѣ авторитетъ Аристотеля и дошедшіе до насъ стихи самого Парменида.

Парменидъ родился въ Элеѣ, около 61 олимпіады (536 г. до Р. Х.). Это не противорѣчитъ преданію, гласящему, какъ передаетъ Аристотель, что Парменидъ былъ ученикомъ Ксенофана, у котораго онъ могъ учиться въ то время, когда этотъ великій рапсодъ былъ въ весьма преклонномъ возрастѣ. Скорѣе, однако, можно положиться въ этомъ случаѣ на Соціона, утверждающаго, что учителями Парменида были Амейній и пиѳагореецъ Діохетъ. Впрочемъ, возможно, что и то, и другое справедливо.

Рожденный для блеска и богатства, пользуясь почетомъ и возбуждая зависть, какъ всякій человѣкъ съ блестящимъ положеніемъ и талантомъ, Парменидъ, какъ говорятъ, велъ сначала разгульную жизнь сластолюбца. Діохетъ успѣлъ, однако, довести его до сознанія ничтожества богатства (быть можетъ, въ то время, когда, пресыщенный наслажденіями, онъ самъ пересталъ придавать имъ цѣну) и заставилъ его промѣнять скучное однообразіе шумнаго разгула на безконечно болѣе разнообразную и болѣе богатую возбужденіями жизнь въ мірѣ философской мысли. Онъ предпочелъ лихорадочной погонѣ за наслажденіями созерцаніе «свѣтлаго облика

истины, въ тихой и спокойной атмосферѣ пріятныхъ занятій» *). Но эти занятія не сопровождались эгоистическимъ уединеніемъ. Они не мѣшали ему принимать дѣятельное участье въ политическихъ дѣлахъ его роднаго города; плодомъ этой дѣятельности былъ составленный имъ сводъ законовъ, которые считались столь мудрыми и благодѣтельными, что граждане ежегодно возобновляли клятву постоянно держаться ихъ.

«И онъ возвысился въ своемъ достоинствѣ, ибо мужественная добродѣтель приноситъ безграничную выгоду» *).

Первая характерная черта его философіи заключается въ рѣшительномъ разграниченіи между Истиной и Мнѣніемъ, другими словами, между идеями, добытыми путемъ разума, и идеями, выработанными здравымъ смысломъ. У Ксенофана мы видимъ лишь слабый намекъ на эту доктрину, Парменидъ же придалъ ей ясность. У Ксенофана эта доктрина породила неувѣренность въ мысляхъ, которая привела бы философа болѣе послѣдовательнаго къ абсолютному скептицизму. Но его спасла отъ скептицизма вѣра, какъ Парменида спасла его философія. Парменидъ вполнѣ понималъ, какъ непрочно и ненадежно человѣческое мнѣніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сознавалъ, что ему присущи нѣкоторыя непоколебимыя убѣжденія, въ истину которыхъ онъ вѣрилъ безусловно, подобно Ксенофану, но которыя онъ желалъ объяснить путемъ разума. Такимъ образомъ онъ является какъ бы предвѣстникомъ знаменитаго ученія о *врожденныхъ идеяхъ*. Эти идеи относились къ истинамъ необходимымъ и составляли абсолютное знаніе; всѣ другія идеи были шатки.

Элейцы, какъ замѣчаетъ Риттеръ, полагали, что они установили и въ состояніи были доказать то положеніе, что въ основѣ всего, что есть, лежитъ одна, неизмѣнная истина (сущность). Но такъ какъ мысль человѣческая по необходимости обращена на видимую сторону предметовъ и принуждена улавливать измѣнчивое и многое, то они должны были признать, что человѣкъ неспособенъ вполнѣ усвоить себѣ божественную истину, хотя нѣкоторые общіе принципы доступны его пониманію. Тѣмъ не менѣе, говорятъ они, предполагать, что и на самомъ дѣлѣ существуетъ измѣнчивое и многое, какъ это кажется человѣческой мысли, значитъ поддаваться обману чувствъ. Мы должны признать, утверждаютъ они, что во всемъ, что представляется намъ многообразнымъ и измѣняющимся, включая и всѣ частныя идеи, вырабатываемыя нашимъ умомъ, есть элементъ божественнаго, не замѣчаемый человѣческой слѣпотой и какъ бы скрытый подъ нѣкоторой завѣсой.

Взглядъ этотъ будетъ болѣе понятенъ, если имѣть въ виду математическое направленіе всей этой школы. Свои физическія знанія они считали случайными, обманчивыми, знанія же математи-

---

*) Milton.

ческія, по ихъ мнѣнію, вѣчны и очевидны сами по себѣ. Ксенофанъ съ одной стороны и Діохетъ съ другой привили Пармениду убѣжденіе, что мысль человѣческая двойственна. Разумъ, т. е. логика пиѳагорейцевъ, привелъ его къ заключенію, что существуетъ только Единое (которое онъ назвалъ, однако, не Богомъ, какъ Ксенофанъ, а Бытіемъ), тогда какъ чувство говорило ему о существованіи Многаго, такъ какъ онъ испытывалъ разнообразныя впечатлѣнія. Отсюда онъ пришелъ къ необходимости признать двѣ причины, два основныхъ начала, изъ которыхъ одно внушено разумомъ, а другое соотвѣтствуетъ требованіямъ чувства. Сообразно такому взгляду онъ раздѣлилъ свое сочиненіе о «Природѣ» на двѣ части: въ первой разсматривается абсолютная Истина, какъ она представляется разуму, во второй—человѣческое Мнѣніе, находящееся постоянно въ зависимости отъ «поспѣшно брошеннаго взгляда, слуха, смущаемаго звуками, и языка», т. е. отъ всего *кажущагося* (δόξα, видимость). Однако, и это кажущееся имѣетъ свою причину, свой принципъ, и, слѣдовательно, возможна и особая, соотвѣтствующая этому кажущемуся доктрина.

Не слѣдуетъ думать, что Парменидъ имѣлъ лишь смутное и общее понятіе о недостовѣрности человѣческихъ знаній. Утверждая, что мысль обманчива, онъ объясняетъ это тѣмъ, что мысль зависитъ отъ организаціи. Извѣстная теорія этой зависимости была для него такъ-же ясна, какъ и для послѣдующихъ философовъ; въ этомъ убѣждаетъ насъ отрывокъ изъ его сочиненія, приведенный у Аристотеля въ 5-ой главѣ 4-ой книги его «Метафизики». Аристотель, говоря здѣсь о матеріализмѣ Демокрита, учившаго, что мысль есть ощущеніе, прибавляетъ, что и другіе раздѣляли это мнѣніе, а затѣмъ онъ замѣчаетъ: «Эмпедоклъ полагаетъ, что перемѣна въ нашемъ состояніи (τὴν ἕξιν) вызываетъ перемѣну въ нашихъ мысляхъ: «Мысль рождается у людей подъ впечатлѣніемъ минуты» *), а въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Мысли всегда измѣняются сообразно тѣмъ перемѣнамъ, которыя происходятъ въ людяхъ».

Парменидъ говоритъ то же самое: «Каковы у человѣка многочисленные, связанные между собою члены его тѣла, таковъ и его умъ, такъ какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ, на сколько онъ отличается отъ другаго, и у всѣхъ людей мыслитъ природа ихъ органовъ (организація), и высшая степень организаціи даетъ высшую мысль» **).

---

*) Πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισι.

**) Послѣдняя фраза: «и высшая степень организаціи даетъ высшую мысль» переведена нами не такъ, какъ она переводится другими, и такъ какъ она имѣетъ нѣкоторое значеніе для пониманія ученія Парменида, то необходимо изложить руководившія нами соображенія. Вотъ подлинный текстъ этихъ стиховъ:

«Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν. Τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι,
Καὶ πᾶσιν, καὶ παντί. Τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Такъ какъ мысль зависитъ такимъ образомъ отъ организаціи, и каждая организація отличается отъ другой степенью развитія, то и мнѣнія людей должны быть различны. Коль скоро мысль есть ощущеніе, а ощущенія отъ одного и того же предмета различаются у различныхъ людей сообразно ихъ органамъ чувствъ и даже неодинаковы у одного и того же человѣка въ разное время, то легко понять, что одно мнѣніе не болѣе справедливо, чѣмъ другое, и что всѣ мнѣнія одинаково ложны. Но разумъ, учитъ Парменидъ, одинъ и тотъ же у всѣхъ людей; онъ служитъ поэтому единственнымъ источникомъ достовѣрнаго знанія. Всякая мысль, порожденная ощущеніемъ, даетъ понятіе лишь о кажущемся (δόξα), тогда какъ мысль, какъ продуктъ разума, есть безусловная истина. Парменидъ всегда противополагаетъ «кажущемуся» (δόξα) «вѣру» (πίστις).

Это центральный пунктъ въ его системѣ. Понятно, почему онъ не пришелъ къ абсолютному скептицизму и въ то же время счи-

---

Риттеръ переводитъ послѣднія слова такъ:

«Ибо мысль есть полнота».

Не соглашаясь съ Гегелемъ, что τὸ πλέον значитъ «наибольшее», и съ Брандисомъ, что оно значитъ «болѣе мощное», Риттеръ самъ переводитъ это выраженіе словомъ «полное». Но необходимо однако объяснить въ какомъ смыслѣ употреблено здѣсь слово: «полное». Что оно значитъ? Въ другомъ мѣстѣ онъ слегка измѣняетъ эту фразу такъ:

«Полнота всего сущаго есть мысль».

Да извинитъ насъ г. Риттеръ, но намъ кажется, что его утвержденіе, будто то πλέον значитъ «полное» или «полнота», лишено всякаго основанія. Обыкновенный смыслъ этого слова—«большее» или «наибольшее», и въ этомъ смыслѣ оно означаетъ иногда *«совершенство»*, какъ у Теокрита:

Καὶ τᾶς βωκολικᾶς ἐπὶ τὸ πλέον ἵκεο μώσας.— Idy. I, 20.

Въ выраженіи Парменида: τὸ πλέον ἐστὶ νόημα слово τὸ πλέον употреблено, повидимому, въ обычномъ смыслѣ; онъ говоритъ о «τὸ πλέον», какъ о необходимомъ послѣдствіи «πολυκάμπτος». Человѣкъ состоитъ изъ многосложныхъ органовъ, *поэтому* у него много ощущеній; еслибы у него было больше органовъ, у него было бы больше ощущеній: высшая степень организаціи даетъ высшую мысль. Такое толкованіе согласуется съ тѣми замѣчаніями, которыя Аристотель предпосылаетъ этому отрывку; оно находится въ связи съ предшествующей фразой

«Ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι,

и соотвѣтствуетъ комментарію схоліаста Асклепія, τὸ πλέον ἐστὶ νόημα, προσγίγνεται ἐκ τῆς πλέονος αἰσθήσεως καὶ ἀκριβεστέρας; наконецъ, оно совпадаетъ съ мнѣніемъ Парменида, приписываемымъ ему Плутархомъ, что «sentir et penser ne lui paraissaient choses distinctes, ni entre elles ni de l'organisation» (Ch. Renouvier, Manuel de la Philosophie ancienne, I, 152; онъ цитируетъ Плутарха, Opin. des Philos. IV, 5).

На этомъ основаніи мы отвергаемъ версію «πολυπλάγκτων, далеко-ходящій» вмѣсто «πολυκάμπτων, многосложный», какъ у Карстена. Это замѣна произвольная и притомъ къ худшему; πολυπλάγκτων имѣетъ отношеніе только къ ногамъ, тогда какъ въ другомъ выраженіи заключается указаніе на все тѣло человѣка.

Итакъ, смыслъ вышеприведенныхъ стиховъ тотъ, что умъ человѣка соотвѣтствуетъ многосложнымъ органамъ его тѣла, или, другими словами, зависитъ отъ организаціи.

талъ обыкновенное знаніе недостовѣрнымъ. Онъ придерживался двухъ особыхъ ученій, соотвѣтствовавшихъ двумъ принятымъ имъ умственнымъ способностямъ. Одно ученіе объ абсолютномъ знаніи (метафизика, μετὰ τα φυσικά), соотвѣтствовавшее способности чистаго разума, называлось на языкѣ того времени «наукою о сущемъ, или наукою о бытіи». Другое — объ относительномъ знаніи или о мнѣніяхъ, (физика, τὰ φυσικά), опиралось на способности ума, на способности мышленія, обусловленнаго чувствами; ученіе это могло бы быть названо наукою о кажущемся.

Въ наукѣ о бытіи Парменидъ не слишкомъ далеко расходится съ своими предшественниками, Ксенофаномъ и Пиѳагоромъ. Онъ училъ, что было только одно Бытіе, и что не-бытіе невозможно. Послѣдняя мысль равносильна утвержденію, что несуществованіе не можетъ существовать, что должно показаться крайне заурядньмъ читателю, не знакомому съ метафизическими умозрѣніями, но мы однако не можемъ отнестись къ этому трюизму пренебрежительно, такъ какъ онъ характеристиченъ для исторіи развитія человѣческой мысли. Это одинъ изъ многихъ примѣровъ стремленія приписывать положительныя качества словамъ, какъ будто они—сущности, а не простые знаки этихъ сущностей, стремленіе, превосходно охарактеризованное Джемсомъ Миллемъ, и впослѣдствіи его сыномъ *) Это стремленіе сильно сбивало съ толку древнихъ мыслителей. Утверждая, напримѣръ, что «ничто не существуетъ», они полагали, что они всетаки придаютъ этому «ничто» бытіе, т. е. бытіе не-бытія. По ихъ мнѣнію, въ двухъ предложеніяхъ «нѣчто существуетъ» и «нѣчто не существуетъ» рѣчь идетъ лишь о двухъ различныхъ состояніяхъ бытія — ошибка, которая встрѣчается въ той или другой формѣ и у позднѣйшихъ мыслителей.

Парменидъ, хотя и утверждалъ, что существуетъ одно только Бытіе и что небытіе не возможно, не понималъ, однако, на чемъ основанъ оспариваемый имъ софизмъ. Онъ говорилъ, что не-бытіе не можетъ быть чѣмъ либо, потому что изъ ничего получается лишь ничто (какъ училъ его Ксенофанъ), и если существуетъ бытіе, то оно должно обнять все (всякое) бытіе, все сущее.

Отсюда онъ заключилъ, что Единое есть все сущее (всякое бытіе). Это единое однородно, и нѣтъ ничего тождественнаго ему; оно не рождается и не умираетъ, не движется и не измѣняется.

---

*) «Много томовъ можно было бы наполнить легкомысленными умозрѣніями относительно природы сущаго (τὸ ὄν, οὐσία, Ens, Entitas, Essentia, и тому подобное). Источникъ этихъ умозрѣній тотъ, что не былъ принятъ во вниманіе двоякій смыслъ слова «быть» и что неправильно предполагалось, будто ему должна соотвѣтствовать одна и та же по существу идея какъ въ томъ случаѣ, когда оно значитъ «существовать», такъ и въ томъ, когда оно употребляется въ смыслѣ «быть чѣмъ или кѣмъ либо», напр., быть человѣкомъ, быть Сократомъ, быть водимымъ, быть призракомъ, даже быть ничѣмъ (nonentity). Въ умозрѣніяхъ о природѣ сущаго выражается ошибочная попытка отыскать одно такое значеніе для слова «быть», которое обнимало бы всѣ перечисленныя значенія его». (John Mill. System of Logic. I. стр. 4. 1-ое изд.).

Послѣ того, какъ Ксенофанъ объявилъ, что Единое необходимо должно быть безконечнымъ, было бы смѣлымъ шагомъ признать конечность Единаго. Но существуетъ множество доказательствъ, что Парменидъ считалъ Единое конечнымъ. Аристотель указываетъ на это, какъ на отличіе Парменида отъ Мелисса: «Единое у Парменида было *раціональное* (установленное созерцательнымъ или интуитивнымъ разумомъ, τοῦ κατὰ λόγον ἑνός); «Единое» же Мелисса обнимало собою все видимое, *матеріальное*, какъ оно непосредственно представлялось наблюденію, τοῦ κατὰ τὴν ὕλην). Поэтому, первый утверждалъ, что Единое конечно (πεπερασμένον), а второй считалъ его безконечнымъ (ἄπειρον)». Изъ этого видно, что древніе представляли себѣ раціональное единство ограниченнымъ самимъ собою; но на чемъ основанъ такой взглядъ—трудно понять. Быть можетъ, древніе мыслили Единое, какъ сферу; тогда понятно, что это Единое, всѣ части котораго равны и которое не имѣетъ ни начала, ни середины, ни конца, должно всетаки представляться самоограниченнымъ.

Убѣжденіе въ тождествѣ мысли и бытія (сущаго) высказано Парменидомъ въ нѣсколькихъ замѣчательныхъ стихахъ, смыслъ которыхъ объясняется весьма различно и которые поэтому переведены нами буквально:

«Мысль есть то же, что и причина мысли: ибо безъ того (предмета, сущаго), въ чемъ она намъ представляется, вы не можете найти мысли, такъ какъ нѣтъ и не можетъ быть ничего, кромѣ сущаго».

Такъ какъ Бытіе (сущее) есть Единое, то отсюда слѣдуетъ, что Единое и мысль тождественны—заключеніе, которое нисколько не противорѣчитъ вышеозначенному мнѣнію о тождествѣ человѣческой мысли и ощущенія, ибо въ этомъ мнѣніи мысль и ощущеніе разумѣются лишь какъ преходящія формы бытія.

Относительно втораго ученія Парменида, ученія о явленіяхъ физическаго міра, замѣтимъ вкратцѣ, что считая необходимымъ установить науку о видимыхъ (кажущихся) явленіяхъ, онъ составилъ себѣ программу въ духѣ господствовавшихъ въ его время принциповъ. Онъ отрицалъ движеніе, разсматриваемое отвлеченно (съ точки зрѣнія разума), но допускалъ, что *согласно видимости* (съ точки зрѣнія обычнаго мнѣнія) движеніе дѣйствительно происходитъ.

Въ ученіи Парменида мы видимъ логическую и болѣе сильную сторону доктрины Ксенофана, изъ которой Парменидъ почти совсѣмъ изгналъ физическій элементъ, какъ относящійся къ области ненадежнаго чувства, недостовѣрнаго знанія. Въ сущности лишь отвлеченное служило предметомъ умозрѣній Парменида. Какъ мы видѣли, онъ предохранилъ себя отъ скептицизма, но направленіе его ученія тѣмъ не менѣе благопріятствовало скептицизму. Объявивъ, что знаніе недостовѣрно онъ, оставилъ для себя спасительный выходъ, признавъ достовѣрность разума. Преемникамъ его

оставалось только распространить тотъ же скептицизмъ на идеи, какъ продуктъ разума,—и пирронизмъ былъ готовъ.

§ IV. Зенонъ Элейскій.

Не слѣдуетъ смѣшивать Зенона, названнаго Платономъ Элейскимъ Паламедомъ, съ Зенономъ Стоикомъ. Судя по всѣмъ разсказамъ, это былъ одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ философовъ древности, равно великій въ своихъ дѣлахъ и въ своихъ сочиненіяхъ и отличавшійся въ той и въ другой сферѣ энергіею, горячностью, безкорыстіемъ. Онъ родился въ Элеѣ около 70-ой олимпіады (500 г. до Р. Х.), былъ ученикомъ Парменида и, какъ нѣкоторые говорятъ, его пріемнымъ сыномъ.

Первый періодъ своей жизни онъ провелъ въ тиши занятій. Отъ своего любимаго друга и наставника онъ научился выше всего цѣнить умственныя наслажденія—единственныя наслажденія, которыми нельзя пресытиться. Отъ него же онъ научился пренебрегать блескомъ высокаго общественнаго положенія и богатства, не дѣлаясь однако мизантропомъ или эгоистомъ. Онъ трудился для блага своихъ ближнихъ, но, не желая награды, онъ отказывался отъ должностей и всякихъ почестей, которыми граждане готовы были выразить ему свою признательность за его труды. Его наградой былъ голосъ его сердца, которое спокойно билось въ его груди въ сознаніи своей непорочности. Отсутствіе честолюбія въ этой отважной, возвышенной личности справедливо, конечно, могло возбуждать у древнихъ изумленіе. Зенонъ избѣгалъ должностей не вслѣдствіе скептическаго индифферентизма, не изъ чувства пренебреженія къ сужденіямъ своихъ ближнихъ. Онъ былъ столько же деликатный, сколько и впечатлительный человѣкъ, крайне чувствительный къ похвалѣ и осужденію, какъ это видно изъ его прекраснаго отвѣта на кѣмъ-то заданный ему вопросъ: почему онъ такъ огорченъ порицаніемъ? «Если бы неодобрительный отзывъ моихъ согражданъ, сказалъ онъ, не причинялъ мнѣ боли, то и похвала ихъ не доставляла бы мнѣ удовольствія». Въ робкихъ умахъ, пугающихся грубой насмѣшки глупцовъ и нахаловъ, эта чувствительность пагубна, но она, напротивъ, служитъ импульсомъ къ великому героизму и благороднымъ стремленіямъ у людей, не боящихся никого, кромѣ собственной совѣсти и принимающихъ одобреніе только послѣ ея приговора. Однимъ изъ такихъ людей былъ Зенонъ. Въ борьбѣ за истину прошла вся его жизнь; трагически окончилась эта борьба, но она была не безплодна.

Патріотизмъ—одно изъ тѣхъ нравственныхъ качествъ его, которымъ онъ, быть можетъ, наиболѣе прославился. Онъ жилъ въ эпоху пробужденія свободы, когда вся Греція начала выходить изъ чужеземной зависимости, сбрасывая съ себя персидское иго и стараясь создать свободныя національныя учрежденія. Зенонъ не былъ

чуждъ всеобщаго одушевленія и энтузіазма. Мы не имѣемъ возможности входить въ оцѣнку его политической дѣятельности, но извѣстно, что эта была дѣятельность выдающаяся и благотворная. Элея была маленькой колоніей, но Зенонъ предпочелъ ее великолѣпнымъ Аѳинамъ, противопоставивъ провинціальную скромность и честность жителей Элеи привычкѣ аѳинскихъ гражданъ къ роскоши, ихъ безпокойной жизни, фразерству, легкомыслію, ихъ склонности къ увлеченіямъ и ихъ беззаботности насчетъ принциповъ. Но случайно ему пришлось посѣтить Афины, гдѣ онъ распространялъ идеи своего учителя, какъ это видно изъ словъ Платона въ началѣ его діалога «Парменидъ». Въ Аѳинахъ же онъ училъ Перикла.

Возвратившись въ послѣдній разъ въ Элею, онъ нашелъ ее въ рукахъ насильственно захватившаго въ ней власть тирана Неарха (также Діомеда или Демилоса; древніе писатели различно называютъ его). Зенонъ, какъ и слѣдовало ожидать, составилъ противъ него заговоръ, но потерпѣлъ неудачу и былъ схваченъ. Тогда-то, говоритъ Цицеронъ, сказалось благотворное вліяніе идей его учителя: Зенонъ доказалъ, что для истинно мужественной души страшна лишь низость и что боязнь — удѣлъ женщинъ и дѣтей или мужчинъ, имѣющихъ женскія сердца. Когда Неархъ спросилъ его, кто были его соучастники, онъ повергъ его своимъ отвѣтомъ въ мучительное сомнѣніе и навелъ на него страхъ, поименовавъ всѣхъ придворныхъ: выходка смѣлая и искусная, не считавшаяся въ тѣ времена безчестной. Устрашивъ такимъ образомъ своего обвинителя, онъ обратился къ публикѣ и воскликнулъ: «Если вы намѣрены оставаться рабами изъ страха подвергнуться тому же, что выношу теперь я, то мнѣ остается только удивляться вашей трусости». Сказавъ это, онъ откусилъ себѣ языкъ и выплюнулъ его въ лицо тирана. Это привело народъ въ такое возбужденіе, что онъ бросился на Неарха и умертвилъ его.

Древніе писатели, передавая объ этомъ фактѣ, значительно расходятся между собой относительно подробностей, но въ главныхъ чертахъ разсказы ихъ согласны съ вышеизложеннымъ. Нѣкоторые говорятъ, что Зенонъ былъ истолченъ на смерть въ огромной ступѣ. Достовѣрныхъ данныхъ о его смерти мы не имѣемъ.

За Зенономъ, какъ за философомъ, должны быть признаны особыя заслуги. Онъ первый ввелъ въ употребленіе столь извѣстный *діалектическій методъ*. Всѣ писатели древности единодушно приписываютъ Зенону открытіе этого метода, служившаго въ рукахъ Сократа и Платона столь могущественнымъ полемическимъ орудіемъ. Методъ этотъ заключается «въ опроверженіи заблужденій путемъ *приведенія къ нелѣпости* (*reductio ad absurdum*), и такимъ образомъ онъ служитъ средствомъ установить истину». Ученіе Парменида и было тою истиной, которую предстояло Зенону установить. Мы вообще не должны искать въ аргументахъ Зенона чего либо, кромѣ діалектическаго искусства. Онъ не внесъ ничего новаго въ самое ученіе, но онъ открылъ методъ, имѣющій очень

важное значеніе въ полемикѣ. Ксенофанъ положилъ первыя основы этого ученія, опредѣленность придалъ ему Парменидъ, а на долю Зенона выпала задача бороться за это ученіе и защищать его, и онъ выполнилъ ее превосходно. «Зенонъ былъ полемистъ по призванію. Отсюда, въ мірѣ внѣшнемъ, бурная жизнь и трагическая смерть патріота; а въ мірѣ внутреннемъ, въ мірѣ мысли, трудолюбивый характеръ діалектика» *).

Благодаря такому призванію быть борцомъ, онъ довелъ до совершенства полемическіе пріемы нападенія на своихъ противниковъ и защиты своихъ мнѣній. Весьма естественно, конечно, что онъ писалъ прозой, подавъ къ тому первый примѣръ. Какъ Ксенофанъ инстинктивно выражалъ свой необузданный энтузіазмъ въ поэтической формѣ, такъ склонность Зенона въ аргументаціи естественно искала себѣ выраженія въ прозѣ. Великій рапсодъ, переходя изъ города въ городъ, старался увлекательнѣе и возможно сильнѣе выразить тѣ великія идеи, которыя безпорядочно бродили въ немъ. Между тѣмъ Зенонъ, великій логикъ, больше занятъ былъ опроверженіемъ приводимыхъ противъ его ученія аргументовъ, чѣмъ распространеніемъ самаго ученія, такъ какъ онъ полагалъ, что разъ заблужденіе обнаружено, истина будетъ принята. «По свидѣтельству древнихъ авторовъ, говоритъ Кузенъ, Зенонъ не сочинялъ поэмъ, подобно Ксенофану и Пармениду, но писалъ совершенно прозаическіе трактаты, т. е. опроверженія».

Причины этого не трудно понять. Прибывъ въ Аѳины молодымъ человѣкомъ, чтобы распространять идеи Парменида, онъ, конечно, былъ озадаченъ тою оппозиціей, которую встрѣтило защищаемое имъ ученіе со стороны изворотливыхъ, живыхъ, склонныхъ къ эмпирическому мышленію аѳинянъ, уже доставившихъ іонійской философіи своею санкціей положеніе господствующей доктрины. Сначала Зенонъ, безъ сомнѣнія, смущенъ былъ шумихой посыпавшихся на него со всѣхъ сторонъ возраженій, но, обладая въ высшей степени проницательнымъ и находчивымъ умомъ, онъ скоро оправился и въ свою очередь самъ перешелъ въ положеніе нападающаго. Вмѣсто того, чтобы учить догматически, онъ сталъ учить діалектически. Вмѣсто того, чтобы оставаться въ сферѣ чистой науки и развивать идеи, извлекаемыя изъ интуитивнаго разума, онъ сталъ на почву своихъ противниковъ — почву ежедневнаго опыта и знаній, непосредственно внушаемыхъ чувствами. Ставъ на эту почву, онъ обратилъ противъ своихъ оппонентовъ ихъ же собственное орудіе — насмѣшку, заставивъ ихъ признать, что легче представить себѣ Многое, какъ продуктъ Единаго, чѣмъ дойти до идеи Единаго, отправляясь отъ предполагаемаго Многаго.

«Полемическій методъ, говоритъ Кузенъ, привелъ въ крайнее замѣшательство приверженцевъ іонійской философіи и возбудилъ

*) Cousin, Fragmens Philosophiques, статья Zénon d'Elée.

живой интересъ и вниманіе къ идеямъ италійской (пиѳагорейской) школы, и такимъ образомъ, въ средоточіи греческой цивилизаціи, брошено было плодотворное зерно, изъ котораго выросла болѣе совершенная философія».

Платонъ выяснилъ въ немногихъ словахъ различіе между Парменидомъ и Зенономъ, сказавъ, что учитель установилъ существованіе Единаго, тогда какъ ученикъ доказалъ несуществованіе Многаго.

Зенонъ доказывалъ, что на самомъ дѣлѣ есть только Единое и что все остальное есть не болѣе, какъ видоизмѣненіе или видимая форма этого единаго. Онъ признавалъ, что этихъ видимыхъ формъ много, но онъ не допускалъ только, чтобы эти видимости (кажущееся) были дѣйствительными сущностями. Такъ, напримѣръ, онъ отрицалъ движеніе по существу, но не видимость движенія. Діогенъ Циникъ, желая опровергнуть доводы Зенона противъ существованія движенія, поднялся съ мѣста и сталъ ходить, но онъ показалъ этимъ, что онъ не понялъ сущности аргументовъ Зенона. Діогенъ своей ходьбой не опровергъ Зенона, точно такъ-же, какъ Джонсонъ, толкнувъ ногою камень, не опровергъ Берклн, отрицавшаго существованіе матеріи. Зенонъ могъ отвѣтить такъ: «вы ходите, — это совершенно справедливо, но это значитъ только то, что дѣйствительно *кажется* по обычному мнѣнію, (τὸ δοξαστόν), что вы находитесь въ движеніи, между тѣмъ какъ согласно разуму, вы пребываете въ покоѣ. То, что вы называете движеніемъ, есть лишь названіе для обозначенія цѣлаго рода одинаковыхъ состояній, изъ которыхъ каждое, разсматриваемое отдѣльно, есть покой. Всякій предметъ, наполняющій собою пространство, равное своему объёму, необходимо находится въ покоѣ въ этомъ пространствѣ; движеніе же отъ одного мѣста къ другому есть лишь названіе суммы положеній предмета во всѣхъ промежуточныхъ точкахъ пространства, въ которыхъ предметъ въ каждый моментъ находится въ покоѣ». Возьмемъ кругъ для примѣра: кругъ состоитъ изъ множества отдѣльныхъ точекъ или прямыхъ линій; ни одна изъ этихъ линій въ отдѣльности не можетъ быть названа кругомъ, но всѣ эти линіи въ совокупности носятъ одно общее названіе круга. Точно такъ-же, въ каждой точкѣ пространства предметъ находится въ покоѣ, но общая сумма нѣсколькихъ такихъ состояній покоя называется движеніемъ.

Главная ошибка, оспариваемая Зенономъ, заключается въ предположеніи, что движеніе есть нѣчто, присоединяющееся къ предмету, тогда какъ оно есть лишь *состояніе* предмета, какъ это ясно понималъ Зенонъ. Падающій камень не есть «камень» и еще нѣчто, называемое «движеніемъ»; иначе слѣдовало бы признать и еще особое нѣчто, называемое «покоемъ». На самомъ же дѣлѣ и движеніе, и покой суть названія для обозначенія состояній камня. Даже покой есть положительное проявленіе *силы*. Покой есть сила сопротивляющаяся, движеніе же есть сила торжествующая. Можно принять такимъ образомъ, что матерія постоянно находится въ

движеніи, что и значитъ сказать вмѣстѣ съ Зенономъ, что нѣтъ движенія, какъ чего-то отдѣльнаго отъ предмета.

Другіе аргументы Зенона противъ возможности движенія (счетомъ ихъ у него четыре, третій мы только что изложили) приведены у Аристотеля, но это скорѣе остроумные примѣры того недоумѣвающаго положенія, въ которое попадаетъ тонкій діалектикъ, чѣмъ дѣйствительныя доказательства серьезнаго человѣка. Существуетъ поэтому мнѣніе, что цѣль этихъ аргументовъ состоитъ въ томъ, чтобы выставить въ смѣшномъ свѣтѣ ненаходчивость противниковъ. Но мы, однако, не будемъ торопиться освобождать Зенона изъ сѣтей его собственной логики, въ которыхъ онъ могъ запутаться такъ-же легко, какъ другіе. Люди болѣе великіе, чѣмъ онъ, сбивались съ толку пускаемою ими въ ходъ игрою словъ.

Вотъ его первые два аргумента.

1) Движеніе невозможно, потому что движущійся предметъ, прежде чѣмъ дойти до конца пути, долженъ достигнуть середины его, которая въ свою очередь становится концомъ пути, такъ что относительно ея можно сказать то-же самое, т. е. что движущійся предметъ, прежде чѣмъ дойти до этого (втораго) конца, долженъ достигнуть средняго пункта, и т. д. *до безконечности*, такъ какъ дѣлимость матеріи безконечна. Такъ, если бросить камень на разстояніе четырехъ шаговъ, то прежде чѣмъ онъ достигнетъ конца этого пути, онъ долженъ пролетѣть разстояніе въ 2 шага, въ этомъ же разстояніи второй шагъ становится концомъ пути, а первый — серединой; но прежде чѣмъ пролетѣть разстояніе въ одинъ шагъ, камень долженъ пролетѣть разстояніе въ полъ-шага, а прежде же чѣмъ пролетѣть это разстояніе въ полъ-шага, камень пролетитъ половину этой половины шага, и такъ далѣе, *до безконечности*.

2) Второй аргументъ заключается въ его извѣстномъ софизмѣ объ Ахиллесѣ. Заимствуемъ изложеніе этого софизма и опроверженіе его у Милля («Logic», II, 453).

Положимъ, что Ахиллесъ бѣжитъ въ десять разъ скорѣе черепахи, которая находится впереди его. Въ такомъ случаѣ Ахиллесъ никогда не догонитъ черепахи, потому что, если предположить, что ихъ раздѣляетъ разстояніе въ сто футовъ, то когда Ахиллесъ пробѣжитъ эти сто футовъ, черепаха подвинется на десять футовъ, и такъ далѣе до безконечности. Такимъ образомъ Ахиллесъ можетъ *вѣчно* бѣжать, но никогда не догонитъ черепахи.

Слово «вѣчно» въ заключительномъ выводѣ значитъ столько времени, сколько угодно, но посылки даютъ право говорить не о любой *продолжительности* времени, а о любомъ *числѣ подраздѣленій времени*. Изъ посылокъ этихъ слѣдуетъ только то, что мы можемъ раздѣлить сто футовъ на десять, частное отъ этого дѣленія опять на десять, и такъ далѣе, такъ что не будетъ и конца дѣленію этого разстоянія, а слѣдовательно и дѣленію того времени, которое необходимо для того, чтобы пройти это разстояніе. Однако, здѣсь безконечно дѣлится то, что само по себѣ конечно.

Въ данномъ случаѣ дѣло идетъ лишь о такомъ періодѣ времени, продолжительность котораго равна какимъ нибудь пяти минутамъ. Пока эти пять минутъ не прошли, остатокъ отъ нихъ можно дѣлить на десять сколько угодно разъ, что совершенно совмѣстимо съ тѣмъ, что дѣлится лишь опредѣленный промежутокъ времени, не превышающій пяти минутъ. Короче сказать, изъ аргументаціи Зенона можно сдѣлать лишь тотъ выводъ, что для того чтобы пройти какое либо конечное разстояніе — требуется не *безконечное время*, но время, которое можетъ быть *дѣлимо до безконечности*. Въ игнорированіи этого различія и заключается корень ошибки, какъ это было обнаружено еще Гоббсомъ.

Хотя Милль приписываетъ Гоббсу разоблаченіе этого софизма, но мы должны замѣтить, что онъ понятъ былъ совершенно правильно и Аристотелемъ. Отвѣтъ его Зенону, показавшійся почему-то Бэйлю «жалкимъ», состоялъ въ томъ, что такъ какъ разстояніе въ одинъ футъ лишь *потенціально безконечно*, а *въ дѣйствительности конечно*, то оно легко можетъ быть пройдено въ *конечное время*.

Мѣсто не позволяетъ намъ входить въ разсмотрѣніе всѣхъ аргументовъ, приводимыхъ Зенономъ противъ существованія множества предметовъ. Въ общихъ чертахъ положенія его сводятся къ слѣдующему. Существуетъ лишь единое Бытіе (сущность), которое необходимо должно быть недѣлимымъ и безконечнымъ. Допустить, что Единое дѣлимо значитъ допустить, что оно конечно. Если оно дѣлимо, оно должно быть безконечно дѣлимо. Но предположимъ, что существуетъ два предмета; въ такомъ случаѣ между ними непремѣнно долженъ быть промежутокъ, или нѣчто отдѣляющее и ограничивающее ихъ. Что такое это «нѣчто»? Оно есть нѣчто *отличное* отъ этихъ двухъ предметовъ. Если же оно отлично отъ нихъ, если оно не *то-же самое*, что они, то оно въ свою очередь должно быть отдѣлено отъ нихъ новыми промежутками, новыми *нѣчто*, и такъ далѣе *до безконечности*. Такимъ образомъ только одно «нѣчто» можетъ существовать, какъ *субстратъ* для всѣхъ многоразличныхъ видимостей.

Зенонъ заключаетъ второе весьма важное и самостоятельное направленіе въ философіи, которое впервые намѣчено было Анаксимандромъ, а затѣмъ развито было Пиѳагоромъ, Ксенофаномъ и Парменидомъ. Направленіе это можетъ быть названо математическимъ, или абсолютнымъ. Между нимъ и системой іонійской, т. е. физической, или эмпирической, всегда существовала противоположность кореннаго свойства. Но до Зенона эти двѣ системы развивались почти параллельно, оказывая самое ничтожное вліяніе другъ на друга. Когда же Зенонъ прибылъ въ Аѳины, между этими системами произошло столкновеніе, и результатомъ его было возникновеніе новаго метода, — діалектическаго. Методъ этотъ породилъ софистовъ и скептиковъ. Онъ имѣлъ огромное вліяніе и на всѣ послѣдующія школы и составляетъ крупную особенность философіи Сократа и Платона, какъ это мы увидимъ впослѣдствіи.

Между завершившимся абсолютнымъ направленіемъ и тѣмъ кризисомъ въ философіи, выраженіемъ котораго является эпоха софистовъ, предшествовавшая эрѣ Сократа, существуютъ еще нѣкоторыя промежуточныя ступени развитія философской мысли, и къ нимъ мы и должны перейти теперь.

ВТОРАЯ ЭПОХА.

ИДЕИ О СОТВОРЕНІИ МІРА И О ПРОИСХОЖДЕНІИ ЗНАНІЯ.

ГЛАВА I.

§ 1. Гераклитъ.

«Жизнь есть комедія для тѣхъ, кто думаетъ, и трагедія для тѣхъ, кто чувствуетъ». Эту эпиграмму Гораса Вальполя можно примѣнить къ Демокриту и Гераклиту, слывшимъ въ древности за смѣющагося и плачущаго философовъ: «Одинъ сожалѣлъ о печальныхъ временахъ, другой осуждалъ ихъ; одинъ осмѣивалъ безуміе, другой оплакивалъ преступленія».

Новѣйшіе критики считаютъ обѣ эти характеристики продуктомъ вымысла. Однако, часто вымыслы представляютъ истину лишь въ преувеличенномъ видѣ. Въ каждомъ изъ этихъ философовъ, вѣроятно, было нѣчто, какое-то зерно, около котораго сосредоточивались вымыслы. Относительно Гераклита справедливо замѣчено что «не слѣдуетъ обычное представленіе о немъ, какъ о плачущемъ философѣ, отвергать всецѣло, какъ будто оно не имѣетъ никакого значенія, никакой связи съ его философіей. Идеи, составляющія его систему суть какъ бы части его самого, отторгнутыя съ такимъ насиліемъ, что изъ груди страдальца могъ вылетѣть вздохъ. Анаксименъ пришелъ къ выводу, что въ немъ самомъ заключена была сила и принципъ, управлявшіе всѣми дѣйствіями и отправленіями его организма, Гераклитъ же полагалъ, что въ немъ была жизнь, которую онъ не могъ назвать своею, но которая однако составляла все *его существо*, въ самомъ высшемъ смыслѣ, такъ что безъ нея онъ былъ бы жалкимъ, безпомощнымъ, одинокимъ созданіемъ. Это была жизнь универсальная, связывавшая его со всѣми

его ближними, съ абсолютнымъ и первоначальнымъ источникомъ всякой жизни» *).

Гераклитъ былъ сынъ Блисона и родился въ Эфесѣ около 69 олимпіады (503 г. до Р. Х.). Онъ обладалъ надменнымъ нравомъ и меланхолическимъ характеромъ. Когда сограждане предложили ему занять высшую должность, онъ отвергъ ихъ предложеніе, считая ихъ безнравственными, какъ говоритъ Діогенъ Лаэртскій. Но Гераклитъ отказался однако отъ должности въ пользу своего брата, и мы склонны думать, что онъ руководился въ этомъ случаѣ другими побужденіями. Не согласуется ли, въ самомъ дѣлѣ, этотъ отказъ его отъ должности со всѣми остальными извѣстными намъ обстоятельствами его жизни? Вотъ одинъ примѣръ. Когда однажды онъ игралъ съ дѣтьми близъ храма Діаны, видѣвшіе его выразили ему свое удивленіе, что онъ проводитъ время въ такихъ занятіяхъ. «Не лучше ли, возразилъ на это Гераклитъ, играть съ дѣтьми, чѣмъ раздѣлять съ вами трудъ завѣдыванія дѣлами?» Сквозящее въ этомъ отвѣтѣ презрѣніе, развившееся впослѣдствіи въ положительную мизантропію, скорѣе могло быть результатомъ болѣзненнаго настроенія, чѣмъ какого либо благороднаго негодованія. Сомнительно, чтобы испорченность гражданъ вынудила его отказаться отъ усилій наставить ихъ на путь добродѣтели. Сомнительно, чтобы эта испорченность заставила его удалиться въ горы и здѣсь питаться травами и кореньями, подобно аскету. Если въ Эфесѣ такъ велика была распущенность нравовъ, то развѣ не нашлось бы для него мѣста въ остальной Греціи? Дѣло въ томъ, однако, что онъ искалъ уединенія съ тою цѣлью, чтобы въ тиши отдаться своимъ сердечнымъ мукамъ. Онъ былъ мизантропъ, мизантропія же есть душевное страданіе, но никакъ не благородное негодованіе; она вытекаетъ изъ болѣзненнаго самосознанія, но не изъ печальнаго мнѣнія, составленнаго о людяхъ. Цѣлью его жизни было изслѣдовать глубокіе тайники своей природы. Такова цѣль всѣхъ аскетовъ, равно какъ и всѣхъ философовъ; но первыхъ она приводитъ къ болѣзненному самоуглубленію, послѣдніе же становятся дѣятелями науки.

Надменное письмо, въ которомъ онъ отклоняетъ любезное приглашеніе Дарія провести нѣсколько времени при его дворѣ, всего лучше обрисовываетъ этотъ характеръ:

«Гераклитъ Эфесскій царю Дарію, сыну Гистаспа, привѣтъ!

«Всѣ люди уклоняются отъ пути истины и справедливости. Въ душѣ ихъ нѣтъ ничего, кромѣ алчности; они стремятся лишь къ суетной славѣ съ упорствомъ безумія. Что касается меня, то я чуждъ зложелательства: я никому не врагъ. Но мнѣ въ высокой степени ненавистно тщеславіе дворовъ, и я никогда не ступлю на персидскую почву. Довольный малымъ, я живу, какъ мнѣ нравится».

---

*) Maurice. Moral and Metaphysical Philosophy.

Мизантропія была причиной легенды о Гераклитѣ, какъ о плачущемъ философѣ, отказавшемся отъ должности потому будто бы, что онъ считалъ гражданъ испорченными. О немъ разсказываютъ также, что, желая излечиться отъ водяной, онъ погружался въ навозъ, полагая, что теплота заставитъ испариться изъ него воду; но этотъ разсказъ апокрифиченъ.

Философія Гераклита была и до сихъ поръ остается предметомъ споровъ. Онъ выражался такъ загадочно, что его прозвали «Темнымъ». До насъ дошло лишь нѣсколько отрывковъ изъ его сочиненій *). Напрасно было бы надѣяться составить по этимъ отрывкамъ понятіе о какой либо связной философской системѣ, но изъ нихъ, а также и изъ другихъ данныхъ, можетъ выясниться общее направленіе Гераклитовой философіи.

Преданіе о томъ, что его учителемъ былъ Ксенофанъ, основано на очевидномъ сходствѣ ихъ системъ. Гераклитъ нѣсколько болѣе іоніецъ, чѣмъ Ксенофанъ, т. е. у него болѣе развито физическое воззрѣніе на вселенную. Вообще Гераклита нельзя считать ни чистымъ іонійцемъ, ни послѣдовательнымъ италійцемъ; онъ колеблется между этими двумя направленіями. Какъ ученикъ Ксенофана, онъ, конечно, долженъ былъ смотрѣть на человѣческое знаніе, какъ на туманъ заблужденій, сквозь который лишь временами пробивался лучъ свѣта. Но какъ мыслитель, унаслѣдовавшій іонійскія идеи, онъ не раздѣлялъ ученія математической школы о томъ, что причина этой недостовѣрности знанія заключается въ ненадежности впечатлѣній, доставляемыхъ чувствами, и что, слѣдовательно, разумъ есть единственный источникъ истины. Гераклитъ не на столько былъ математикомъ, чтобы принять такую доктрину; онъ выработалъ совершенно противоположный взглядъ. Онъ утверждалъ, что чувства служатъ источникомъ всякаго истиннаго знанія, потому что они вбираютъ въ себя всемірный разумъ. Чувства обманываютъ лишь въ такомъ случаѣ, если они принадлежатъ грубой душѣ; другими словами, плохо развитое чувство даетъ ложныя впечатлѣнія, чувство же правильно воспитанное приводитъ къ истинѣ. Что обычно, то истинно; что отклоняется отъ обычнаго, т. е. что исключительно, то ложно. Истинно все явное **) и тѣ овладѣваютъ истиной, чьи чувства открыты для воспріятія явнаго, универсальнаго.

Какъ бы для того, чтобы рѣзче отдѣлить себя отъ Ксенофана, онъ говоритъ: «Вдыхая въ себя всемірный эѳиръ, который есть Божественный Разумъ, мы возбуждаемъ свое сознаніе. Во снѣ мы ничего не сознаемъ, но, пробудившись, снова становимся разумными; потому что во снѣ, когда органы чувствъ бездѣйству-

---

*) Отрывки эти собраны Шлейермахеромъ, который пытался объяснять ихъ въ *Museum der Alterthumswissenschaften* Wolf'a и Buttmann'a, томъ I, часть III.

**) Ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον. Эта игра словъ весьма характерна для метафизическихъ мыслителей всѣхъ вѣковъ.

ютъ, нѣтъ никакого общенія между умомъ и окружающимъ эѳиромъ. — всемірнымъ Разумомъ, дыханіе остается единственнымъ связующимъ средствомъ, какъ бы корнемъ нашего существа, и умъ, вслѣдствіе такого обособленія, теряетъ способность вспоминать о томъ, что онъ прежде зналъ. Тѣмъ не менѣе, пробудившись, умъ возстановляетъ свою память чрезъ посредство чувствъ, служащихъ какъ бы проходами, и такимъ образомъ, придя въ соприкосновеніе съ окружающимъ эѳиромъ, мы снова пріобрѣтаемъ разумъ. Какъ топливо, приближенное къ огню, измѣняется и загорается, а удаленное отъ него скоро теряетъ жаръ и пламя, такъ и та часть Всеобъемлющаго, которая пребываетъ въ нашемъ тѣлѣ, становится менѣе совершенной, когда она отдѣлена отъ этого Всеобъемлющаго, но съ возстановленіемъ связи ея съ нимъ, чрезъ множество отверстій или входовъ, она снова становится подобной цѣлому».

Можетъ ли быть что либо противоположнѣе элейской доктринѣ? Одна система основана на принципѣ достовѣрности чистаго разума, другая учитъ, что разумъ, предоставленный самому себѣ, т. е. не получающій матеріаловъ отъ чувствъ, не даетъ истиннаго знанія. Одна система исключительно раціоналистическая, другая исключительно матеріалистическая, но обѣ пантеистичны, потому что признаютъ универсальный разумъ, превращающійся въ человѣкѣ въ разумъ сознательный — идея, доведенная до крайняго развитія Гегелемъ. Вообще Гегель утверждаетъ, что въ «Логикѣ» Гераклита нѣтъ ни одного пункта, который не былъ бы развитъ имъ, Гегелемъ, въ его собственной «Логикѣ».

Читатель видитъ, что у Гераклита, какъ и у Парменида, затрогивается, такъ долго волновавшій и до сихъ поръ еще волнующій философскія школы, великій вопросъ о происхожденіи идей. Онъ замѣтитъ также, что этихъ двухъ древнихъ философовъ можно причислить къ двумъ обширнымъ лагерямъ, на которые раздѣлялись мыслители, рѣшавшіе этотъ вопросъ. Парменидъ является приверженцемъ идеалистической школы, пренебрегающей чувствами, Гераклитъ же — сторонникомъ матеріалистической школы, отвергающимъ все, что не вытекаетъ прямо изъ ощущеній.

Вмѣстѣ съ Ксенофаномъ, Гераклитъ утверждалъ, что умъ человѣческій постоянно заблуждается, но онъ приписывалъ это несовершенству нашего разума, а не нашихъ чувствъ, какъ Ксенофанъ. Гераклитъ говорилъ, что у человѣка слишкомъ мало Божественнаго Эѳира (духа), тогда какъ Ксенофанъ училъ, что умственное зрѣніе затемняется чувствами. Одинъ желалъ, чтобы душа наша чрезъ посредство чувствъ отражала въ себѣ всемірное, другой совѣтовалъ человѣку замкнуться въ самомъ себѣ, пренебречь чувствами и вступить въ общеніе лишь съ идеями.

Странно, что такое явное противорѣчіе между этими двумя доктринами могло остаться незамѣченнымъ. И, однако, таковъ фактъ. О Гераклитѣ говорятъ, что онъ считалъ область чувства

источникомъ постоянныхъ ошибокъ, и это можно прочесть въ новѣйшемъ и не послѣднемъ по достоинству сочиненіи, не говоря уже о болѣе раннихъ сочиненіяхъ. Откуда взялось подобное мнѣніе? Просто изъ признаннаго скептическаго отношенія Гераклита и Ксенофана къ видимымъ явленіямъ. Дѣйствительно, они оба отрицали достовѣрность человѣческихъ знаній, но они исходили при этомъ изъ разныхъ соображеній. «У человѣка, говоритъ Гераклитъ, нѣтъ достовѣрныхъ знаній, но у Бога они есть; и тщетно человѣкъ старается научиться отъ Бога, какъ дитя отъ взрослаго». По его представленію, человѣческій умъ составляетъ лишь часть универсальнаго ума, часть же всегда несовершенна. Поэтому, мнѣніе всѣхъ людей о какомъ либо предметѣ (здравый смыслъ) ближе къ истинѣ, чѣмъ взглядъ отдѣльной личности, потому что оно есть собраніе частей и какъ таковое болѣе приближается къ цѣлому.

Но хотя Гераклитъ такимъ образомъ отстаиваетъ принципъ недостовѣрности всякаго знанія, онъ въ то же время признаетъ также и его достовѣрность. Источникомъ знанія служатъ чувства, и это—чувственное знаніе, будучи индивидуально, несовершенно; но оно истинно въ тѣхъ предѣлахъ, какихъ оно достигло. Оселъ, презрительно замѣчаетъ Гераклитъ, предпочитаетъ чертополохъ золоту: для осла золото не настолько цѣнно, какъ чертополохъ. И оселъ въ одно и то же время и правъ, и не правъ. Человѣкъ точно такъ же правъ и не правъ во всѣхъ своихъ положительныхъ утвержденіяхъ, потому что ни о чемъ нельзя сказать утвердительно, что оно *есть*. «Все есть», говоритъ онъ, «и этого всего нѣтъ, потому что хотя дѣйствительно настаетъ моментъ, когда оно есть, но оно тотчасъ же перестаетъ быть».

Мы пришли къ его знаменитой доктринѣ о томъ, что все существующее представляетъ «непрерывный приливъ и отливъ», въ чемъ Гегель усматриваетъ предвосхищеніе своего не менѣе извѣстнаго положенія: *Sein und Nichtsein ist dasselbe* («Бытіе и небытіе одно и то же» *). Гераклитъ утверждалъ, что основное начало всего, — ἀρχή — есть огонь.. Для него огонь — первообразъ самопроизвольной силы и дѣятельности. Но говоря объ огнѣ, какъ объ основномъ началѣ, онъ разумѣетъ не пламя, которое есть лишь усиленный огонь, а теплый сухой паръ — Эѳиръ. Онъ говоритъ: «Міръ не созданъ ни Богомъ **), ни человѣкомъ; но былъ, есть и

*) Большая часть насмѣшекъ, вызванныхъ этой логической формулою, особенно въ Англіи, должна быть приписана полнѣйшему непониманію дѣла. Насмѣшники, введенные въ заблужденіе двусмысленностью фразы, поняли Гегеля въ томъ смыслѣ, будто онъ говоритъ, что существованіе и несуществованіе одно и то же, какъ будто *Nichtsein* означаетъ у него отсутствіе чего бы то ни было. Между тѣмъ, Nichtsein значитъ у Гегеля отсутствіе конкретнаго, отсутствіе *феномена*, и, можетъ быть, такое пониманіе нелѣпо, но не метафизикамъ указывать на это.

**) Это переводъ Риттера, но не точный. Въ подлинникѣ сказано: οὔτε τις θεῶν, т. е. «ни кѣмъ либо изъ боговъ», такъ что здѣсь рѣчь идетъ о политеистическихъ божествахъ.

всегда будетъ вѣчно живымъ огнемъ, который самопроизвольно въ должной мѣрѣ возжигается и угасаетъ». Читатель пойметъ, конечно, что это есть лишь видоизмѣненіе іонійской системы. Огонь Гераклита, взятый, вслѣдствіе его самопроизвольной дѣятельности, въ качествѣ полу-символа жизни и разума, напоминаетъ воду Ѳалеса и воздухъ Анаксимена. Но огонь этотъ является символомъ только на половину. Тѣ, кто принимаетъ его за чистый символъ, упускаютъ изъ вида другія стороны ученія. Философъ, провозгласившій, что чувства служатъ источникомъ всякаго знанія, естественно склоненъ принять за основное начало ту или другую матеріальную стихію. Но въ то же время Гераклитъ нѣсколько уклоняется отъ іонійской системы, а именно: онъ дѣлаетъ различіе между знаніемъ доставляемымъ чувствами и знаніемъ созерцательнымъ. Поэтому, мы помѣстили Діогена Аполлонійскаго послѣднимъ въ ряду чистыхъ іонійцевъ, хотя, въ порядкѣ хронологическомъ, о немъ слѣдовало бы говорить нѣсколько позднѣе, чѣмъ о Гераклитѣ, съ которымъ онъ во многихъ отношеніяхъ сходится въ идеяхъ.

Гераклитъ назвалъ *«Богомъ»*, *Единымъ*, этотъ то вспыхивающій, то угасающій и исчезающій среди дыма и пепла огонь, этотъ непрерывный, всеизмѣняющій притокъ предметовъ, о которыхъ нельзя сказать въ данный моментъ, что они *суть*, потому что они всегда лишь *становятся* предметами.

Приведемъ его прекрасное сравненіе всего существующаго съ рѣкой. «Никто не былъ дважды на одной и той же рѣкѣ, потому что ея воды, постоянно текущія, мѣняются; она разноситъ и снова собираетъ ихъ; она переполняется и снова спадаетъ; она разливается и опять входитъ въ берега». Это очевидно, есть лишь поясненіе его идеи прилива и отлива; такой же смыслъ имѣетъ и его афоризмъ: «Все находится въ движеніи; нѣтъ отдыха или покоя». Вотъ что говоритъ по этому поводу Риттеръ:

«Идея жизни предполагаетъ идею измѣненія, которая вообще мыслилась древними, какъ движеніе, и, какъ всякое движеніе, оно направляется къ чему либо, къ какой либо цѣли, хотя бы эта цѣль, въ общемъ ходѣ развитія жизни, представлялась намъ лишь переходной, ведущей къ какой либо дальнѣйшей цѣли. Гераклитъ предполагалъ, поэтому, что огню присуще тяготѣніе къ чему-то, нѣкоторое стремленіе, для удовлетворенія котораго онъ постоянно принималъ какую либо опредѣленную форму бытія, безъ всякаго, однако, намѣренія удержать ее, но, напротивъ, съ желаніемъ измѣнить ее на другую. Такъ, творчество становится обычнымъ времяпрепровожденіемъ Юпитера».

Гераклитъ смотрѣлъ на явленія, какъ на столкновеніе противоположныхъ стремленій и усилій движущагося, вѣчно дѣятельнаго огня, какъ на столкновеніе, изъ котораго рождается прекраснѣйшая гармонія. Все состоитъ изъ противоположностей, такъ что добро есть въ то же время зло, живое—мертво, и т. д. Гармонія міра есть гармонія антагонистическихъ импульсовъ, въ родѣ гармоніи лиры и лука.

Все возникаетъ изъ борьбы между противуположными стремленіями: πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ανθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Это не простая метафора; борьба, о которой говорится здѣсь, выражается въ раздвоеніи того, что по существу едино; она есть противорѣчіе, необходимо существующее между частнымъ и общимъ, результатомъ и силой, бытіемъ и не-бытіемъ. Вся жизнь есть измѣненіе, измѣненіе же есть борьба.

Гераклитъ первый призналъ абсолютную жизненность природы, безконечную измѣняемость матеріи, измѣнчивость и уничтожаемость всего индивидуальнаго. Вѣчнымъ онъ считалъ только Бытіе, высшую Гармонію, которая управляетъ всѣмъ.

Наша точка зрѣнія на ученіе Гераклита сразу выясняетъ, почему онъ долженъ занимать то мѣсто, которое мы ему отвели. Онъ стоитъ одной ногой въ лагерѣ іонійцевъ, а другой въ лагерѣ италійцевъ, но онъ не пытается согласить между собою эти два лагеря. Задача его отрицательная; она заключалась въ критическомъ отношеніи къ той и другой школѣ.

§ II. Анаксагоръ.

Мѣсторожденіемъ Анаксагора принято считать Клазомэны—городъ, находившійся въ Лидіи, близь Колофона. Получивъ въ наслѣдство богатое родовое имѣніе, онъ, казалось, родился для того, чтобы играть роль въ государствѣ; но, подобно Пармениду, онъ не придавалъ значенія никакимъ внѣшнимъ преимуществамъ и направилъ свое честолюбіе въ иную сторону. Уже въ раннемъ возрастѣ, когда ему было 20 лѣтъ, имъ овладѣла страсть къ философіи. Какъ и всѣ честолюбивые молодые люди, онъ съ пренебреженіемъ относился къ интеллигенціи своего роднаго города. Его влекло въ столицу. Аѳины манили его къ себѣ своей шумной дѣятельностью, своимъ возраставшимъ значеніемъ. Онъ стремился туда, какъ англійская честолюбивая провинціальная молодежь стремится въ Лондонъ, какъ все энергичное ищетъ подходящаго поприща для своей дѣятельности.

Онъ прибылъ въ Аѳины. Это была эпоха знаменательная, исполненная большаго интереса. Несмѣтныя полчища персовъ разсѣяны были горстью отважныхъ людей. Политическое значеніе Греціи и Аѳинъ, царицы Греціи, дошло до апогея. Начинался вѣкъ Перикла, одинъ изъ самыхъ славныхъ въ лѣтописяхъ человѣчества. Поэмы Гомера служили предметомъ литературныхъ бесѣдъ и всеобщаго наслажденія. Успѣхи Эсхила, достигнутые имъ въ ранніе годы, создали драму, которая до сихъ поръ приводитъ въ изумленіе и восхищеніе ученыхъ и критиковъ. Юный Софоклъ, этотъ роскошный цвѣтокъ античнаго искусства, былъ еще въ первой порѣ развитія, и размышлялъ о той драмѣ, которую онъ довелъ впо-

слѣдствіи до совершенства въ своей «*Антигонѣ*» и въ «*Царѣ Эдипѣ*». Іонійская философія также нашли себѣ пріютъ въ Аѳинахъ, и молодой Анаксагоръ дѣлилъ свое время между Гомеромъ и Анаксименомъ *).

Философія вскорѣ заняла первое мѣсто въ его помыслахъ. Тайны вселенной подстрекали его любознательность; онъ поддался искушенію, и объявилъ, что цѣль и назначеніе его жизни—созерцать небеса. Всѣ заботы о матеріальныхъ дѣлахъ были оставлены. Имѣніе его быстро приходило въ упадокъ въ то время, какъ онъ разрѣшалъ свои проблемы. Въ тотъ день, когда онъ пришелъ къ открытію, что онъ нищій, онъ воскликнулъ: «философіи я обязанъ своимъ матеріальнымъ раззореніемъ и своимъ духовнымъ блогоденствіемъ». Онъ сталъ учить; знаменитѣйшими учениками его были Периклъ, Эврипидъ и Сократъ.

Вскорѣ, однако, ему пришлось поплатиться за успѣхъ. Вслѣдствіе зависти и злобы однихъ и ханжества другихъ, противъ него возбуждено было обвиненіе въ нечестіи. Онъ былъ преданъ суду и осужденъ на смерть, но благодаря краснорѣчію его друга и ученика, Перикла, приговоръ этотъ былъ смягченъ и замѣненъ изгнаніемъ. Нѣкоторые предполагали, что причиной преслѣдованія, возбужденаго противъ него, была именно дружба его съ Перикломъ и что существовало желаніе въ лицѣ непопулярнаго философа покарать этого государственнаго человѣка. Предположеніе это, однако, произвольно и есть скорѣе плодъ изобрѣтательности новѣйшихъ ученыхъ, чѣмъ выводъ изъ дѣйствительныхъ историческихъ фактовъ. Въ преслѣдованіи Анаксагора все вполнѣ естественно; то же самое случилось впослѣдствіи съ Сократомъ, то же повторялось затѣмъ тысячу разъ въ исторіи человѣчества; подобные факты были прямымъ послѣдствіемъ оскорбленія господствовавшихъ убѣжденій. Анаксагоръ нападалъ на религію своего времени и за эту дерзость онъ преданъ былъ суду и осужденъ.

Послѣ своего изгнанія онъ поселился въ Лампсакѣ и здѣсь прожилъ въ полномъ спокойствіи до конца дней своихъ. «Не я потерялъ Аѳинянъ, но Аѳиняне потеряли меня»,—гордо говорилъ онъ. Онъ продолжалъ свои занятія и пользовался высокимъ уваженіемъ своихъ согражданъ. Когда онъ лежалъ на смертномъ одрѣ, граждане, желая чѣмъ-либо почтить его память, спросили его, какимъ образомъ они могли-бы сдѣлать это. Онъ изъявилъ желаніе, чтобы день его смерти ежегодно праздновался во всѣхъ

---

*) Говоря это, мы такъ-же мало желаемъ причислить его къ *ученикамъ* Анаксимена (какъ это дѣлаютъ нѣкоторые историки), какъ и къ друзьямъ Гомера. Изъ такихъ двусмысленныхъ выраженій, каково наше, вѣроятно, и возникло ошибочное мнѣніе, будто онъ былъ ученикомъ Анаксимена. Хронологическія указанія самаго Брухера находятся въ странномъ несоотвѣтствіи съ этимъ мнѣніемъ; такъ онъ относитъ рожденіе Анаксимена къ 56-ой олимпіадѣ, а рожденіе Анаксагора къ 70-ой, такъ что выходитъ, что учителю было 56 лѣтъ, когда родился ученикъ, ученикъ же могъ стать таковымъ лишь по достиженіи зрѣлаго возраста.

школахъ Лампсака, и это желаніе исполнялось въ теченіи цѣлыхъ столѣтій. Онъ умеръ на 73 году жизни. Въ городѣ ему воздвигнутъ былъ нагробный памятникъ съ такою надписью:

«Здѣсь покоится прахъ великаго Анаксагора, умъ котораго изслѣдовалъ небесные пути истины».

Философія его содержитъ такое множество противорѣчивыхъ принциповъ, или, правильнѣе, столько противорѣчивыхъ принциповъ приписывается ему, что напрасно было-бы пытаться представить ихъ въ систематическомъ видѣ. Слѣдуя своему обыкновенію, мы ограничимся, однако, главными доктринами.

Въ великомъ вопросѣ о происхожденіи достовѣрности знанія Анаксагоръ отличается отъ Ксенофана и Гераклита. Вмѣстѣ съ первымъ онъ полагалъ, что всякое знаніе, имѣющее своимъ источникомъ чувство, обманчиво, — а вмѣстѣ съ послѣднимъ онъ признавалъ, что всякое знаніе пріобрѣтается чрезъ посредство чувствъ. Здѣсь мы видимъ скептицизмъ двоякаго рода. Обыкновенно полагаютъ, что эти два взгляда противорѣчатъ другъ другу и что Анаксагоръ не могъ раздѣлять ихъ въ одно и то же время. Между тѣмъ они вполнѣ совмѣстимы. Причина, по которой онъ считалъ чувства ненадежной опорой знанія, заключалась въ неспособности нашей распознать всѣ реальные объективные элементы, образующіе предметъ. Такъ глазъ, хотя и видитъ сложную массу, называемую цвѣткомъ, не въ состояніи, однако, открыть, изъ чего состоитъ цвѣтокъ. Другими словами, чувствамъ доступны *феномены*, но отъ нихъ сокрыты *нумены* *). Высказывая такую мысль, Анаксагоръ предупреждаетъ такимъ образомъ одно изъ величайшихъ открытій новѣйшей психологіи, хотя эта мысль выражена имъ смутно и неясно. Что онъ, такъ смотрѣлъ на знаніе, это, быть можетъ, всего убѣдительнѣе доказывается такимъ, напр., выраженіемъ его, приведеннымъ у Аристотеля: «Предметы для каждаго таковы, какими они кажутся ему» (ὅτι τοιαῦτα αὐτοῖς τὰ ὄντα, οἷα ἂν ὑπολάβωσι). Что можетъ означать эта фраза, какъ не то, что наши знанія ограничиваются феноменами? Такое толкованіе подкрѣпляется также и другимъ выраженіемъ, приведеннымъ у Секста Эмпирика: «феномены суть критеріи нашихъ знаній о предметахъ, не воспринимаемыхъ чувствами», т. е. предметы невидимые становятся видимыми въ феноменахъ (τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως, τὰ φαινόμενα).

Изъ только что сказаннаго не слѣдуетъ, однако, заключать, что Анаксагоръ считалъ чувство единственнымъ источникомъ знанія. Онъ утверждалъ, что разумъ (λόγος) есть регулирующая спо-

*) *Нуменъ* есть противуположность *феномену*, или явленію. *Нуменъ* означаетъ *субстратъ*, или, по схоластической терминологіи, *субстанцію*. Такъ какъ мы познаемъ матерію только по ея проявленіямъ (феноменамъ), то логически мы можемъ отдѣлить эти проявленія отъ познаваемой вещи (нумена). Первые суть *materia circa quam*, послѣдняя — *materia in qua*. Такимъ образомъ нуменъ равнозначущъ *сущности* (essence), а феноменъ — *проявленію*.

собность души, а умъ (νοῦς) есть регуляторъ вселенной. Чувства даютъ намъ точный отчетъ о томъ, что они воспринимаютъ, но ихъ отчеты не суть точныя *копіи предметовъ*. Чувства отражаютъ предметы, но они отражаютъ ихъ такими, какими они представляются имъ. Разумъ долженъ повѣрять эти отчеты, контролировать впечатлѣнія, доставляемыя чувствами.

Воспользуемся теперь этой доктриной для объясненія нѣкоторыхъ изъ тѣхъ противорѣчащихъ очевидности положеній Анаксагора, которыя приводятъ въ недоумѣніе всѣхъ критиковъ его. Такъ, Анаксагоръ говорилъ, что снѣгъ не бѣлъ, но черенъ, потому что вода, изъ которой онъ состоитъ, чернаго цвѣта. Этимъ онъ вовсе не желалъ сказать, что снѣгъ не *кажется* нашимъ чувствамъ бѣлымъ; его вполнѣ опредѣленная доктрина о чувственномъ знаніи исключаетъ всякую возможность утверждать что-либо подобное. Но дѣло въ томъ, что разумъ учитъ его, что отчеты чувствъ о томъ, что они воспринимаютъ, не точны. Въ данномъ случаѣ разумъ обнаружилъ, что показанія чувствъ невѣрны, такъ какъ вода чернаго цвѣта, а между тѣмъ снѣгъ бѣлъ. Примѣръ этотъ разъясняетъ всю теорію Анаксагора: чувство показываетъ, что снѣгъ бѣлъ, тогда какъ размышленіе заставляетъ принять, что снѣгъ, состоящій изъ воды, которая имѣетъ черный цвѣтъ, не можетъ быть бѣлымъ. Анаксагоръ ссылался еще и на другой примѣръ. Если взять двѣ жидкости, бѣлую и черную, и къ одной жидкости по каплямъ приливать другую, то глазъ не уловитъ совершающихся при этомъ постепенныхъ измѣненій; онъ замѣтитъ перемѣну лишь чрезъ извѣстный промежутокъ времени.

Такимъ образомъ, Анаксагоръ расходится въ одно и то же время и съ Ксенофаномъ, и съ Гераклитомъ; съ первымъ — потому, что признавая чувство единственнымъ критеріемъ нашихъ понятій о предметахъ, единственнымъ средствомъ для пріобрѣтенія знаній, онъ не могъ считать λόγος безусловнымъ источникомъ истины; λόγος былъ для него такою мыслительною способностью человѣка, которая только контролировала впечатлѣнія, доставляемыя чувствами. Съ Гераклитомъ же онъ расходится потому, что размышленіе убѣждаетъ его, что отчеты, доставляемые чувствами о предметахъ, *субъективно* вѣрны, но *объективно* ложны *); Гераклитъ-же считалъ достовѣрными только показанія чувствъ. У Ксенофана и Гераклита были критеріи безусловной достовѣрности знаній; для

*) Выраженія «субъективный» и «объективный» почти совсѣмъ пріобрѣли право гражданства; тѣмъ не менѣе, пояснить ихъ не мѣшаетъ. *Субъектъ* значитъ «умъ мыслящаго» (я), а *объектъ* — «предметъ мышленія» (не-я). Употребленное нами выраженіе: «отчеты, доставляемые чувствами о предметахъ, субъективно вѣрны» имѣетъ тотъ смыслъ, что чувства правдиво передаютъ намъ о получаемыхъ ими впечатлѣніяхъ, но впечатлѣнія эти не даютъ надлежащаго понятія о предметахъ (примѣромъ чего можетъ служить на половину погруженная въ воду палка, которая *кажется надломленной*), а потому свѣдѣнія, доставляемыя намъ чувствами, «объективно ложны».

одного этотъ критерій былъ разумъ, для другаго — чувство. Анаксагоръ отвергъ оба эти критерія, показавъ, что съ одной стороны разумъ зависитъ отъ чувствъ въ отношеніи содержанія нашихъ идей, и что съ другой—содержаніе это, доставляемое чувствами, не есть вѣрное выраженіе реальной дѣйствительности.

Установивъ, не безъ значительнаго затрудненія, нѣкоторую связь между различными идеями Анаксагора касательно человѣческаго знанія, попробуемъ сдѣлать то же самое относительно его космологическихъ воззрѣній. Основной принципъ его системы выраженъ такъ: «Несправедливо предполагаютъ греки, что нѣчто возникаетъ или перестаетъ существовать; ибо ничто не можетъ ни начать своего бытія, ни подвергнуться разрушенію; все есть скопленіе или отдѣленіе предсуществующихъ элементовъ, такъ что возникновеніе чего-либо правильнѣе назвать образованіемъ новой смѣси, а тлѣніе — раздѣленіемъ». Какая мысль выражена въ этихъ словахъ? Мысль та, что, вмѣсто созданія, существовало лишь устроеніе, вмѣсто одного основнаго элемента, было безконечное множество элементовъ. Эти-то элементы и суть его знаменитыя гомеомэріи (homoeomeriae):

«Ex aurique putat micis consistere posse
Aurum, et de terris terram concrescere parvis;
Iquibus ex ignem, humorem ex humoribus esse;
Caetera consimili fingit ratione putatque» *).

Это странное мнѣніе, будто мясо состоитъ изъ мясныхъ элементовъ, а кости изъ костныхъ элементовъ, и т. д., становится понятно, если припомнить Анаксагорову теорію знанія, которая состоитъ въ томъ, что чувство распознаетъ простѣйшія различія, представляемыя предметами, а разумъ контролируетъ правильность этого распознованія. Если все можетъ происходитъ только изъ чего-либо, то все сущее есть лишь устроеніе (группировка) существующихъ предметовъ; но когда среди этого строенія извѣстные предметы оказываются совершенно несходными между собой, какъ, напр., золото и кровь, то приходится заключить или что различіе, замѣченное чувствами, совершенно ложно, или что предметы, подлежавшіе различенію, должны быть основными элементами. Но первое предположеніе исключается чувственной природой всякаго знанія. Если чувства обманываютъ насъ въ этомъ отношеніи, а разумъ не открываетъ этого обмана, то въ такомъ случаѣ всякое знаніе есть заблужденіе. Поэтому, если мы не раздѣляемъ такого

---

*) Lucretius, I, стр. 839.
«Что золото происходитъ изъ частицъ такой-же природы,
Что частицы земли образуютъ землю, частицы огня—огонь, воздуха—воздухъ,
И такъ относительно всѣхъ другихъ предметовъ».
Есть, повидимому, достаточное основаніе полагать, что не Анаксагоръ, по Аристотель впервые употребилъ слово *homoeomeriae*. См. Ritter, I, стр. 286.

скептическаго взгляда, то должны, въ дѣлѣ различенія предметовъ, держаться свидѣтельства чувствъ. Но допустивъ различіе, мы должны допустить, что предметы различаемые суть основные элементы; иначе, откуда это различіе? Что-либо не можетъ произойти изъ ничего; кровь будетъ кровью, золото—золотомъ, какъ-бы мы ихъ ни смѣшивали между собой; если-бы кровь могла стать костью, то тогда кость сдѣлалась-бы чѣмъ-то изъ ничего, потому что ранѣе она не была костью, а теперь стала ею. Но такъ какъ кровь можетъ быть только кровью, а кость только костью, то какъ-бы мы ихъ ни смѣшивали, получится лишь смѣсь двухъ элементовъ — *гомеомэрія*.

Въ началѣ существовало безконечное, состоявшее изъ гомеомерій, т. е. безконечно разнообразныхъ элементарныхъ зародышей. Въ противоположность Пармениду и Θалесу, учившимъ, что Все представляетъ Единое, Анаксагоръ утверждалъ, что Все есть Многое. Но сперва элементы еще не были смѣшаны. Кто смѣшалъ ихъ? Какой дѣятель, расположилъ ихъ въ одну гармоническую, всеобъемлющую систему?

Анаксагоръ полагалъ, что этотъ дѣятель есть умъ (νοῦς)—движущая сила вселенной. Съ одной стороны онъ отвергъ судьбу, какъ ничего не объясняющее слово, съ другой—отрицалъ случай, такъ какъ видѣлъ въ немъ лишь причину, не обнаруженную человѣческимъ разумомъ (τὴν τύχην, ἄδηλον αἰτίαν ἀνδρωπίνῳ λογισμῷ). Это другой, заключительный намекъ на то, что установлено было новѣйшей философіею. Отвергнувъ судьбу и случай, эти двѣ силы, властвовавшія подъ умами древнихъ философовъ, Анаксагоръ неизбѣжно долженъ былъ провозгласить умъ устрояющей силою вселенной *).

Все это ученіе представляется намъ самымъ замѣчательнымъ изъ всѣхъ философскихъ системъ до-сократовской эпохи. Оно, въ самомъ дѣлѣ, настолько приближается къ новѣйшей философіи, что при передачѣ его довольно затруднительно сохранить его оригинальную простоту. Приведемъ изъ отрывка, дошедшаго до насъ благодаря Симплицію нѣсколько словъ, гдѣ рѣчь идетъ объ умѣ. «Умъ (νοῦς) безконеченъ и всемогущъ; онъ ни съ чѣмъ не смѣшанъ, но существуетъ одинъ, самъ по себѣ и для самого себя. Если-бы было иначе, если-бы онъ былъ съ чѣмъ-либо смѣшанъ, онъ раздѣлялъ-бы природу всѣхъ предметовъ, потому что во всемъ есть часть всего, и такимъ образомъ то, съ чѣмъ былъ-бы смѣшанъ умъ, препятствовало-бы ему властвовать надъ всѣми предметами» **). Въ этомъ отрывкѣ выражена новѣйшая идея Божества,

*) До насъ дошли подлинныя слова его, передаваемыя Діогеномъ, который говоритъ, что сочиненіе Анаксагора начинается такъ: «Въ началѣ всѣ предметы представляли безпорядочную массу; впослѣдствіи-же явился умъ, и распредѣлилъ ихъ въ отдѣльныя міры».

**) Этотъ отрывокъ вполнѣ согласуется съ замѣчаніями Аристотеля. *De Anima*, I, 2 и *Metaph.* I, 7.

дѣйствующаго по неизмѣннымъ законамъ, но ни въ какомъ случаѣ не смѣшивающагося съ матеріей, на которую оно дѣйствуетъ.

Можно-ли въ виду сдѣланныхъ нами замѣчаній согласиться съ Аристотелемъ, который упрекаетъ Анаксагора въ томъ, будто «у него умъ играетъ роль машины *) относительно происхожденія міра, такъ что когда онъ затрудняется объяснить причину того или другаго явленія, онъ обращается къ уму, тогда какъ во всѣхъ остальныхъ случаяхъ причиной у него служитъ все, кромѣ ума»? Такое замѣчаніе, конечно, совершенно несправедливо: оно имѣло-бы смыслъ лишь относительно того, кто, подобно Мальбраншу, во всемъ видѣлъ-бы Бога. Анаксагоръ приписывалъ уму устроеніе *гомеомерій* въ главныхъ чертахъ, но онъ предполагалъ, что второстепенныя устроенія совершались сами собой. Христіанскій мыслитель нѣсколько столѣтій тому назадъ вѣрилъ, что Божество создало и привело въ порядокъ все сущее; тѣмъ не менѣе, когда онъ обжегъ себѣ палецъ, онъ приписалъ причину обжога огню, а не Богу, но когда грянулъ громъ съ неба, онъ приписалъ это Богу. Не сходно-ли это съ тѣмъ міровоззрѣніемъ, которое сознательно выработано Анаксагоромъ? То, что этотъ христіанскій мыслитель въ состояніи объяснить, онъ объясняетъ естественными причинами, то, что онъ затрудняется объяснить, чего онъ не понимаетъ, онъ приписываетъ Богу. Но здѣсь обнаруживается значеніе Анаксагорова взгляда на случай, какъ на неоткрытую причину; то, что другіе называютъ дѣйствіемъ случая, онъ называется дѣйствіемъ всемірнаго ума.

По тѣмъ же причинамъ мы не можемъ согласиться съ разсужденіями Платона. Читавшіе «Федона»,—а кто не читалъ его въ оригиналѣ или въ неудобопонятной и туманной передачѣ какого-либо переводчика? — читавшіе Федона, говоримъ мы, припомнятъ, безъ сомнѣнія, то мѣсто, гдѣ Сократъ совершенно разочаровывается въ истинности Анаксагоровой доктрины, которая сначала такъ сильно привлекла его къ себѣ. Это, повидимому, совершенно подлинное мѣсто. Здѣсь выражено дѣйствительное разочарованіе, и притомъ разочарованіе Сократа, а не одного только Платона. Мы твердо убѣждены, что Сократъ высказываетъ здѣсь собственное свое мнѣніе, а это рѣдко можно сказать о тѣхъ мнѣніяхъ, которыя Платонъ приписываетъ своему учителю. Вотъ это мѣсто въ довольно туманной передачѣ Томаса Тэйлора (мы не дѣлаемъ никакихъ измѣненій, потому что иначе намъ пришлось бы принять на себя отвѣтственность за этотъ отрывокъ во всей его цѣлости):

«Однажды я слышалъ, какъ нѣкто читалъ книгу, написанную, по его словамъ, Анаксагоромъ. Когда читающій дошелъ до того мѣста,

*) Это похоже на театральную уловку вызывать съ Олимпа для разрѣшенія какого-либо затрудненія бога, *deus ex machina* Горація. Мы дѣлаемъ это замѣчаніе съ тою цѣлью, чтобы читатель не предполагалъ, что возраженіе Аристотеля направлено противъ механическаго объясненія явленій.

гдѣ этотъ философъ говоритъ о томъ, что умъ все устраиваетъ и есть причина всего сущаго, я пришелъ въ восторгъ, думая,—какъ хорошо, что умъ есть причина всего! Если это такъ, размышлялъ я, то умъ долженъ всему придать благообразіе и все распредѣлить наилучшимъ образомъ. Если-бы, поэтому, кто нибудь пожелалъ узнать, какъ что-либо возникаетъ или разрушается, или просто существуетъ, то слѣдовало-бы опредѣлить, каковы наилучшія условія, при которыхъ это что-либо могло-бы существовать и при какихъ обстоятельствахъ оно находилось-бы въ невыгодномъ положеніи, или могло-бы служить для той или другой цѣли. На этомъ основаніи человѣкъ какъ въ отношеніи самого себя, такъ и въ отношеніи другихъ долженъ принимать въ соображеніе лишь все наилучшее и наиболѣе совершенное, но необходимо, чтобы онъ имѣлъ въ виду не одно только главное и общее, но и второстепенное, такъ какъ знаніе должно обнимать и то, и другое. Размышляя такимъ образомъ, я радовался, что въ Анаксагорѣ я нашелъ наставника, который раскроетъ мнѣ причины всего сущаго, способныя доставить удовлетвореніе моему уму, и прежде всего рѣшитъ, имѣетъ-ли земля плоскій или круглый видъ, а затѣмъ укажетъ на причину, почему она имѣетъ такой, а не иной видъ, объяснивъ, что̀ въ этомъ отношеніи цѣлесообразнѣе и почему будетъ лучше, если земля будетъ имѣть такой-то видъ. И если далѣе онъ скажетъ, что земля находится въ центрѣ міра и что для нея всего лучше занимать такое-то положеніе, если все это онъ объяснитъ мнѣ, то я буду удовлетворенъ и не стану требовать иныхъ причинъ, уже потому, что послѣ того, какъ онъ сказалъ, что все приведено въ должный порядокъ умомъ, я никакъ не могу думать, чтобы онъ указалъ въ объясненіе всего существующаго еще на какую-либо иную причину, кромѣ той, что для чего бы то ни было всего цѣлесообразнѣе существовать въ томъ, а не въ иномъ видѣ. Далѣе я полагалъ, что, опредѣливъ причину для каждой частности и для всего сущаго, онъ объяснитъ, что нужно считать наилучшимъ въ каждомъ частномъ случаѣ и наилучшимъ для всего вообще. Съ этими надеждами я не разстался-бы ни за какія блага. Получивъ доступъ къ его сочиненіямъ, я съ страстнымъ желаніемъ познакомиться съ ними сталъ читать ихъ съ чрезвычайной поспѣшностью, чтобы поскорѣе узнать, въ чемъ заключается лучшее и худшее.

«Но эти прекрасныя надежды разсѣялись, мой другъ, когда во время чтенія я увидѣлъ, что онъ вовсе не прибѣгаетъ къ уму и вовсе не указываетъ на извѣстныя причины для объясненія правильности въ соотношеніяхъ между частностями; такими причинами онъ считаетъ воздухъ, эѳиръ, воду и множество другихъ подобнаго рода нелѣпостей. И мнѣ представилось, что онъ похожъ на того человѣка, который сталъ бы утверждать, что всѣ дѣйствія Сократа—продуктъ его ума, и затѣмъ, пытаясь опредѣлить причину каждаго отдѣльнаго дѣйствія, сказалъ бы, что я сижу здѣсь въ

данную минуту прежде всего потому, что мое тѣло состоитъ изъ костей и нервовъ и что кости тверды и отдѣлены другъ отъ друга промежутками, а нервы, способные, по самой природѣ своей. натягиваться и ослабѣвать, въ соединеніи съ кожей, въ которой они заключены, покрываютъ собою кости. Такимъ образомъ нервы, натягивая и ослабляя кости, свободно вращающіяся въ своихъ суставахъ, даютъ мнѣ возможность сгибать члены, какъ напр. въ данную минуту, и по этой причинѣ я сижу здѣсь въ согнутомъ положеніи. Точно также, для объясненія того, почему я говорю теперь съ вами, онъ привелъ бы другія, подобнаго же рода причины, каковы голосъ, воздухъ, слухъ и тысяча иныхъ частныхъ обстоятельствъ, но онъ упустилъ бы изъ виду истинную причину, именно ту, что такъ какъ Аѳиняне сочли за лучшее осудить меня, то и мнѣ показалось самымъ лучшимъ сидѣть здѣсь и терпѣливо выносить опредѣленное мнѣ наказаніе. Но, клянусь собакой, эти кости и нервы давно были бы въ Мегарѣ или Бэотіи, если бы я счелъ это за лучшее, но я, напротивъ, признаю болѣе приличнымъ вынести присужденную мнѣ моей страной кару, какова бы она ни была, чѣмъ стараться ускользнуть отъ нея и искать спасенія въ бѣгствѣ. Но считать вышеуказанныя обстоятельства причинами въ высшей степени нелѣпо. Если бы кто нибудь сказалъ, что, не будь у меня костей и нервовъ, я не могъ бы поступить такъ, какъ я поступаю, то, конечно, это было бы справедливо. Но утверждать, что поступая такъ, какъ въ настоящее время, и руководясь разумомъ, я обязанъ этимъ тому, что имѣю кости и нервы, а не тому, что я способенъ выбирать лучшее, утверждать это значитъ обнаруживать крайнюю небрежность и лѣность въ мышленіи; это указывало бы на неспособность понять, что истинная причина чего либо совершенно отлична отъ того, безъ чего эта причина дѣйствительно не могла бы быть причиной».

Все это разсужденіе, по нашему мнѣнію, есть то, что называется *ignoratio elenchi*. Приведенные здѣсь примѣры ничего не доказываютъ: Анаксагоръ могъ бы признать справедливость того, что ими поясняется, нисколько не поступаясь своими мнѣніями.

Умъ, какъ понималъ его Анаксагоръ, ни въ какомъ случаѣ не имѣлъ значенія нравственнаго фактора; это просто *primum mobile*, всевѣдущая и движущая сила, при посредствѣ которой совершается устроеніе элементовъ. Поэтому-то, нѣкоторые, основываясь на приведенномъ у Аристотеля отрывкѣ изъ сочиненія Анаксагора, предположили, что этотъ νοῦς есть лишь физическое начало, принятое только для приведенія въ движеніе матеріи. Но это ошибка, легко объяснимая. Люди настолько привыкли представлять себѣ божественный разумъ лишь въ видѣ совершеннаго и возвышеннаго человѣческаго разума, что тамъ, гдѣ они не видятъ слѣдовъ послѣдняго, они склонны сомнѣваться въ существованіи перваго. Когда Анаксагоръ говоритъ, что νοῦς есть творческая сила, то люди сначала представляютъ себѣ это νοῦς подобнымъ человѣческому ра-

зуму. Но затѣмъ, по ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, они находятъ, что *такого* разума, какого они искали, нѣтъ въ ученіи Анаксагора; отсюда они заключаютъ, что въ этомъ ученіи нѣтъ мѣста и разуму вообще; νοῦς Анаксагора, говорятъ они, есть не болѣе какъ движеніе и можетъ быть названо Движеніемъ.

Къ счастью, Симплицій сохранилъ длинный отрывокъ изъ сочиненія Анаксагора; часть этого отрывка была уже передана нами, а теперь мы извлечемъ оттуда еще нѣсколько строкъ, ясно показывающихъ, что νοῦς есть сознательная сила; мы приводимъ эти строки тѣмъ охотнѣе, что Риттеръ, которому мы обязаны тѣмъ, что имѣемъ этотъ отрывокъ предъ собой, не перевелъ его. «Умъ есть нѣчто самое тонкое и чистое изъ всего, что есть, онъ знаетъ все и вполнѣ. Все, что имѣетъ душу, великое и ничтожное, управляется умомъ (νοῦς κρατεῖ). Умъ знаетъ какъ о томъ, что находится въ смѣшанномъ видѣ, такъ и о томъ, что разъединяется; то, что должно быть, что было, что есть теперь и что будетъ, все это устраивается разумомъ (πάντα διεκόσμησε νοῦς *)». Здѣсь мы видимъ столь же опредѣленное указаніе на творческую или, лучше сказать, устрояющую способность, какъ и на способность сознательную. Νοῦς въ одно и то же время и *знаетъ*, и *дѣйствуетъ*; въ этомъ заключается его двоякое назначеніе. Идея великая, съ которой едва ли что либо въ древней философіи можетъ сравняться по своему значенію, — идея, настолько опередившая свой вѣкъ, что она привела въ недоумѣніе всѣхъ критиковъ.

Отношеніе философскаго ученія Анаксагора къ другимъ системамъ можетъ быть охарактеризовано въ короткихъ словахъ. Безконечная матерія іонійской школы обращается у него въ *гомеомеріи*. Вмѣсто одной такой субстанціи, какъ вода, воздухъ или огонь, онъ счелъ необходимымъ принять множество субстанцій. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ пришелъ къ признанію пиѳагорейскаго и элейскаго принципа Единаго и такимъ образомъ онъ предохранилъ себя отъ діалектическихъ нападокъ Зенона направленныхъ противъ всѣхъ, признающихъ Многое. Гегель и Кузенъ назвали бы это эклектизмомъ, и въ извѣстномъ смыслѣ они были бы правы. Но поскольку доктрина Анаксагора обусловлена естественнымъ ходомъ развитія іонійской и элейской философіи, а не примѣненіемъ эклектическаго метода, настолько мы должны протестовать противъ такой характеристики. Іонійская школа понимала, хотя и неясно, что всѣ матеріальныя явленія могутъ быть сведены къ какому либо *нумену* или *нуменамъ*, къ какому либо ἀρχή. Это ἀρχή отыскивалось представителями іонійской школы различнымъ образомъ. Анаксагоръ съ своей стороны также искалъ свое ἀρχή; его доктрина о воспріятіи убѣдила его, что должно существовать не Единое, какъ основное начало, но Мно-

---

*) Послѣ этихъ строкъ безполезно было бы приводить многочисленныя комментаріи Аристотеля. Требовательный читатель можетъ обратиться къ Trendelenburg'у, Comment. Aristot. de Anim. стр. 466 и слѣд. Платонъ, говоря о νοῦς, прибавляетъ: καὶ ψυχή. — Craty., стр. 400.

гое; отсюда его гомеомеріи. До сихъ поръ онъ — іоніецъ. Но необходимо было считаться еще и съ другимъ принципомъ, установленнымъ, хотя и не твердо, элейской школою. Согласно этому принципу, элейцы полагали, что Многое никогда не можетъ быть сведено къ Единому, и такъ какъ безъ Единаго нѣтъ Многаго, а при допущеніи одного только Многаго не можетъ быть Единаго, другими словами, такъ какъ Богъ долженъ быть лишь такимъ Единымъ, въ которомъ заключается и отъ котораго происходитъ Многое, то необходимо принять Единое, какъ Все и какъ нѣчто самосущее. Это соображеніе принято во вниманіе Анаксагоромъ. Онъ видѣлъ существованіе Многаго, но онъ признавалъ также и необходимость Единаго, и въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ является элейцемъ.

До Анаксагора іонійская и элейская доктрины считались совершенно несовмѣстимыми; между ними существовала цѣлая пропасть. Изобрѣтеніе Зенономъ діалектическаго метода обусловливается глубокимъ различіемъ, существовавшимъ между этими двумя доктринами. Анаксагору же суждено было уничтожить раздѣлявшую ихъ пропасть, и онъ исполнилъ эту задачу съ большимъ искусствомъ. Онъ принялъ, съ нѣкоторыми измѣненіями, обѣ доктрины и провозгласилъ существованіе Безконечнаго Разума (Единаго), являющагося устроителемъ Безконечной Матеріи (гомеомерій, Многаго). Такимъ образомъ онъ благополучно справляется съ предстоявшей ему дилеммой. Съ одной стороны, онъ устраняетъ своимъ ученіемъ опасный для іонійской школы вопросъ, *какъ* и *почему* Безконечная Матерія, которая одна и сама по себѣ можетъ быть только матеріей, принимаетъ однако опредѣленныя формы, обращаясь въ міры и сущности? Съ другой стороны, онъ устраняетъ не менѣе опасный для элейцевъ вопросъ, *какъ* и *почему* Безконечное Единое, которое было однороднымъ и чистымъ, обращается въ Безконечное Многое, разнородное и смѣшанное, почему возможно такое превращеніе Единаго во Многое, если что либо Одно никогда не можетъ сдѣлаться чѣмъ либо болѣе Одного? Мыслимо ли приписывать образованіе Многаго дѣйствію Единаго, и не должно ли было существовать внѣ Единаго еще нѣчто, на что̀ это Единое могло бы дѣйствовать, такъ какъ дѣйствовать само на себя оно не можетъ? Анаксагоръ разрѣшаетъ всѣ эти вопросы своей дуалистической теоріей ума преобразующаго и матеріи преобразуемой.

Равнымъ образомъ Анаксагоръ уничтожилъ глубокую пропасть, отдѣлявшую сенсуалистовъ отъ раціоналистовъ въ вопросѣ о происхожденіи знанія. Онъ призналъ факторами знанія какъ чувство, такъ и разумъ, тогда какъ другіе допускали въ этомъ случаѣ или чувство, или разумъ.

Эти два обстоятельства даютъ Анаксагору право занять весьма высокое мѣсто въ исторіи философіи. Мы сожалѣемъ, что Аристотель постоянно говоритъ о немъ пренебрежительно, но мы убѣждены, что великій Стагиритъ не вполнѣ понялъ, въ чемъ заключается сила оспариваемаго имъ ученія.

§ III. Эмпедоклъ.

Опредѣляя, какое мѣсто должно принадлежать въ исторіи философіи Эмпедоклу, мы принуждены разойтись со всѣми историками, къ которымъ мы обращались, за исключеніемъ одного лишь De Gerando, колеблющагося въ этомъ вопросѣ. Брукеръ причисляетъ Эмпедокла къ пиѳагорейцамъ, Риттеръ къ элейцамъ, Целлеръ и Гегель считаютъ его предшественникомъ атомистовъ, которые съ своей стороны предшествуютъ Анаксагору; Ренувье ставитъ его непосредственно предъ Анаксагоромъ, а Тэннеманъ даетъ мѣсто Діогену Аполлонійскому между Анаксагоромъ и Эмпедокломъ, но считаетъ предшественникомъ ихъ Демокрита. При изложеніи системы Эмпедокла, мы попытаемся раскрыть ея преемственную связь съ идеями Анаксагора. Теперь же необходимо разобрать одно мѣсто въ сочиненіи Аристотеля, послужившее источникомъ крайне противорѣчивыхъ мнѣній.

Въ третьей главѣ первой книги Аристотелевой «Метафизики», вслѣдъ за параграфомъ, посвященнымъ ученію Эмпедокла, между прочимъ говорится: «Но Анаксагоръ Клазоменскій, который превосходитъ его (superior) (Эмпедокла) годами, но ниже его (inferior) въ отношеніи идей, утверждаетъ, что основныхъ началъ безконечное множество». Слова «превосходитъ» и «ниже» употреблены нами для того, чтобы сохранить противоположеніе, имѣющее мѣсто въ подлинникѣ; для ясности же лучше было бы вмѣсто «превосходитъ» сказать «старше».

Но есть еще два толкованія этого мѣста. Одно принадлежитъ Кузену (опирающемуся на Гегеля), который полагаетъ, что антитеза Аристотеля имѣетъ тотъ смыслъ, что Анаксагоръ, хотя и старше Эмпедокла, позже его сталъ писать. Вотъ переводъ Кузена: «Anaxagoras, qui naquit avant ce dernier, mais qui écrivit après lui».

Второе толкованіе заимствовано Ренувье у Равессона, который объясняетъ фразу Аристотеля въ томъ смыслѣ, что ученіе Анаксагора, ранѣе обнародовано, но новѣе по своему внутреннему содержанію, т. е. болѣе развито философски, хотя исторически оно появилось ранѣе.

Мы полагаемъ, что оба эти толкованія ошибочны и ничѣмъ не могутъ быть мотивированы, кромѣ существующей у Аристотеля антитезы. Вотъ это спорное мѣсто въ подлинникѣ: «Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ᾽ἔργοις ὕστερος». Pierron и Zévort переводятъ это мѣсто такъ: «Anaxagore de Clazomène, l'aîné d'Empédocle, n'était pas arrivé à un système aussi plausible» *).

Этотъ переводъ согласенъ съ нашей версіей. Мы признаемъ, однако, что, съ перваго взгляда, въ версіи Кузена лучше сохра-

---

*) La Métaphysique d'Aristote; I, 233.

нена антитеза Аристотеля: τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος—τοῖς δ'ἔργοις ὕστερος; но другія соображенія мѣшаютъ принять такое толкованіе. Pierron и Zévort, въ примѣчаніи, относящемся къ этому мѣсту, говорятъ: «Mais les mots ἔργῳ, ἔργοις, dans une opposition, ont ordinairement une signification vague, comme *re*, *revera* chez les Latins, et chez nous, *en fait*, *en réalité*». Замѣчаніе это не имѣетъ въ нашихъ глазахъ особенной силы. Если Анаксагоръ на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности, слѣдовалъ (posterior) за Эмпедокломъ, то это можно понять только въ смыслѣ Кузена, и въ такомъ случаѣ Pierron и Zévort противорѣчатъ въ своемъ примѣчаніи самимъ себѣ, такъ какъ въ переводѣ у нихъ прямо говорится, что система Анаксагора не была настолько правдоподобна, какъ система Эмпедокла.

Съ бóльшимъ вниманіемъ слѣдуетъ отнестись къ слову ὕστερος, которое, конечно, нельзя понимать исключительно въ смыслѣ «позднѣйшій» по времени. У Аристотеля въ 11-й главѣ 5-ой книги разбираются всѣ значенія πρότερος и ὕστερος. Одно изъ этихъ значеній — превосходство и низшая степень совершенства. Поэты часто употребляютъ ὕστερος въ смыслѣ низшей степени совершенства. Такъ Софоклъ говоритъ:

Ὦ μιαρὸν ἦθος, καὶ γυναικὸς ὕστερον!

«О постыдный характеръ, уступающій женскому»!

«Низшій» есть первоначальное значеніе ὕστερος. По англійски мы говоримъ: «не уступающій никому» (second to none), вмѣсто «не ниже кого бы то ни было» (inferior to none).

Древніе комментаторы разбираемыхъ нами строкъ всегда употребляютъ слово ὕστερος въ смыслѣ относительнаго несовершенства, но не въ смыслѣ хронологическаго послѣдованія. Πρότερος значитъ ранній по времени, а ὕστερος — низшій по достоинству. Такъ у Филопона мы читаемъ: «Prior quidem tempore, sed posterior et mancus secundum opinionem» (fol. 2 a), а анонимный схоліастъ, въ одной рукописи, хранящейся въ Ватиканѣ, говоритъ: πρότερος γοῦν τῷ χρόνῳ, ἀλλ' ὕστερος καὶ ἐλλείπων κατὰ τὴν δόξαν, т. е. «первый по времени, но второй и ниже стоящій по своему ученію».

Для того, чтобы вполнѣ доказать справедливость вышеуказаннаго нами толкованія, намъ остается еще отвѣтить на одинъ вопросъ: дѣйствительно ли, въ глазахъ Аристотеля, система Анаксагора была ниже системы Эмпедокла?

На этотъ вопросъ мы можемъ, не колеблясь, дать утвердительный отвѣтъ. Читатель помнитъ приведенный нами отрывокъ, гдѣ Аристотель порицаетъ Анаксагора за то, что онъ обращается къ своей Первой Причинѣ (уму) только въ крайнихъ случаяхъ. Сдѣлавъ это замѣчаніе, Аристотель продолжаетъ: «Эмпедоклъ прибѣгаетъ къ своимъ причинамъ чаще, хотя и онъ пользуется ими въ недостаточной мѣрѣ» (Καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπὶ πλέον μὲν τούτω χρῆται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴ οὔτε ἱκανῶς. — Met. I, 4).

Въ нашу пользу говоритъ также и хронологія. Анаксагоръ родился около 70-ой олимпіады, Эмпедоклъ же, какъ всѣми признано, пріобрѣлъ извѣстность около 84-ой олимпіады. Изъ этого можно заключить, что когда Эмпедоклъ обнародовалъ свое ученіе, Анаксагору было по крайней мѣрѣ 56 лѣтъ, но едва ли вѣроятно, чтобы въ эти лѣта Анаксагоръ только началъ писать. Впрочемъ, и эта вѣроятность исчезаетъ, если имѣть въ виду жизнь Анаксагора, который училъ въ Аѳинахъ *около 76 или 77-ой олимпіады* и умеръ изгнанникомъ въ Ламисакѣ въ 88-ую олимпіаду, т. е. спустя 16 лѣтъ послѣ того, какъ Эмпедоклъ пріобрѣлъ извѣстность.

Послѣ этихъ краткихъ замѣчаній, вызванныхъ вопросомъ, не лишеннымъ, по нашему мнѣнію, нѣкотораго интереса, начнемъ свой разсказъ.

Эмпедоклъ родился въ Агригентѣ, въ Сициліи, и получилъ извѣстность около 84-й олимпіады (444 до Р. Х.). Агригентъ въ это время достигъ своего апогея и былъ весьма серьезнымъ соперникомъ Сиракузъ. Эмпедоклъ, происходившій отъ богатаго и знатнаго рода, пользовался высокимъ почетомъ за свою открытую преданность демократической партіи. Значительную часть своего богатства онъ растратилъ довольно страннымъ образомъ, но это, впрочемъ, свидѣтельствовало только о его добротѣ: онъ раздавалъ приданое бѣднымъ дѣвушкамъ и выдавалъ ихъ замужъ за молодыхъ людей знатнаго рода. Какъ о большей части древнихъ философовъ, такъ и о немъ говорятъ, что онъ будто бы много путешествовалъ и собралъ въ далекихъ странахъ тотъ удивительный запасъ знаній, которымъ онъ обладалъ. Предполагалось, что только на дальнемъ востокѣ онъ могъ пріобрѣсти ту таинственную власть, которую сообщаетъ медицина и магія, что только у египетскихъ маговъ онъ могъ научиться искусству прорицанія.

Впрочемъ, по всей вѣроятности, онъ былъ въ Италіи и въ Аѳинахъ, хотя вообще о его личной жизни мало имѣется свѣдѣній, не подлежащихъ сомнѣнію. Въ области вымысловъ его имя соперничаетъ съ именемъ Пиѳагора. Какъ и Пиѳагору, Эмпедоклу приписывается величественный видъ и чудесная власть надъ природой. Творить чудеса было для него обычнымъ дѣломъ. Его пророчества, его умѣнье лечить, его власть надъ вѣтрами и дождями подтверждались якобы многочисленными и поразительными чудесами, и когда онъ появлялся на олимпійскихъ играхъ, всѣ благоговѣйно устремляли на него взоры. Его одежда и внѣшность соотвѣтствовали составившемуся о немъ мнѣнію. Обладая гордымъ нравомъ, чуждый всякихъ корыстныхъ поползновеній, онъ отказался стать, по предложенію гражданъ, во главѣ управленія Агригентомъ. Но что онъ любилъ отличія, это показывала его жреческая одежда, его золотой поясъ, его дельфійская корона и многочисленная свита его спутниковъ. Ему поклонялись и мужчины, и женщины, и онъ объявилъ себя богомъ. Впрочемъ, не слѣдуетъ по-

нимать это въ буквальномъ смыслѣ. По всей вѣроятности, «онъ лишь желалъ явить собой примѣръ того почета, который онъ сулилъ въ будущемъ всѣмъ прорицателямъ, жрецамъ, врачамъ и властителямъ народа».

Таинственность, которою окружена его смерть, также послужила для легенды обильнымъ матеріаломъ. Такъ разсказываютъ, что послѣ какого-то священнаго празднества, онъ унесенъ былъ на небо, окруженный сіяньемъ. По другому, болѣе распространенному разсказу, онъ бросился въ кратеръ Этны для того, чтобы скрыть причину своей смерти и чтобы такимъ образомъ его приняли за Бога; но одна изъ его мѣдныхъ сандалій, выброшенная во время изверженія, выдала его тайну.

Столь-же недостовѣрны всѣ свѣдѣнія относительно его учителей и его сочиненій. Учителями его называютъ Пиѳагора, Парменида, Ксенофана и Анаксагора. Но если понимать слово «учитель» въ прямомъ смыслѣ, то мы безусловно должны отвергнуть подобное утвержденіе. Діогенъ Лаэртскій передаетъ эти свѣдѣнія объ учителяхъ Эмпедокла съ крайней неразборчивостью, обнаруживая полное отсутствіе критическаго смысла, замѣчательное даже въ немъ *). Полагая между Пиѳагоромъ и Эмпедокломъ промежутокъ времени по крайней мѣрѣ во сто-сорокъ лѣтъ, мы думаемъ, что нѣтъ нужды въ дальнѣйшихъ доказательствахъ отсутствія связи между этими двумя философами.

Діогенъ, опираясь (какъ онъ самъ говоритъ) на свидѣтельство Аристотеля, утверждаетъ, что Эмпедоклъ положилъ первое основаніе риторикѣ; Квинтиліанъ же (III, гл. 1) повторяетъ это сообщеніе. Сочиненіе Аристотеля, на которое ссылается Діогенъ, не сохранилось, но, какъ говоритъ Риттеръ, мнѣніе Діогена основано, вѣроятно, на недоразумѣніи или на какомъ либо шуточномъ замѣчаніи Аристотеля, такъ какъ Эмпедоклъ былъ учителемъ Горгія. Недоразумѣніе наиболѣе вѣроятно въ этомъ случаѣ, потому что, по словамъ Секста Эмпирика, Аристотелю принадлежитъ между прочимъ замѣчаніе, что Эмпедоклъ *далъ первый толчокъ* къ основанію риторики **). Аристотель, въ своей «Риторикѣ» положительно утверждаетъ, что Кораксъ и Тизій были авторами впервые обнародованнаго писаннаго трактата о краснорѣчіи. Мы готовы безъ малѣйшаго колебанія отвергнуть сообщеніе Діогена, такъ какъ вслѣдъ за сдѣланнымъ имъ замѣчаніемъ, цитируя Аристотеля, онъ самымъ грубымъ образомъ искажаетъ его слова. Такъ, по словамъ Діогена, Аристотель «въ своей книгѣ «о поэтахъ» находитъ въ Эмпедоклѣ сходство съ Гомеромъ и говоритъ, что Эмпедоклъ обладаетъ мощнымъ краснорѣчіемъ, изобилующемъ ме-

---

*) Діогенъ — тупоумнѣйшій изъ тупоумныхъ компиляторовъ. Сочиненіе его полезно потому, что въ немъ попадаются отрывки изъ сочиненій разныхъ авторовъ, но во всѣхъ другихъ отношеніяхъ на него рѣдко можно положиться.

**) Πρῶτον κεκινηκέναι.—Adv. Mat. VII.

тафорами и другими поэтическими фигурами» *). По счастью, однако, до насъ дошло сочиненіе Аристотеля «о поэтахъ», и въ немъ говорится совершенно противоположное тому, что передаетъ Діогенъ. Вотъ это мѣсто: «Въ силу привычки, не дѣлающей различія между поэтическимъ содержаніемъ и стихотворной формою, однихъ называютъ элегическими поэтами, другихъ эпическими, и поэты различаются не по характеру ихъ подражанія, а по употребляемому ими стихотворному размѣру, такъ что даже всѣ, пишущіе стихами трактаты по медицинѣ и физикѣ, называются поэтами. *Однако, Гомеръ и Эмпедоклъ не имѣютъ между собой ничего общаго, кромѣ стихотворнаго размѣра.* Первый есть истинный поэтъ, втораго же слѣдуетъ назвать скорѣе физіологомъ, нежели поэтомъ» **).

Возможно, однако, что у Діогена дѣйствительно было подъ руками сочиненіе περὶ ποιητῶν, но не подлинное. Быть можетъ, сочиненіе это находится въ числѣ тѣхъ многочисленныхъ поддѣльныхъ трактатовъ, которые носятъ имя Аристотеля. Но невѣроятно всетаки, чтобы и въ подложномъ сочиненіи мнѣніе Аристотеля такъ рѣзко противорѣчило тому, что говорится въ его подлинномъ трактатѣ.

Указанное въ началѣ этой главы различіе мнѣній относительно того мѣста, которое должно принадлежать Эмпедоклу въ исторіи философіи, не лишено значенія. Историкъ не можетъ не принять въ расчетъ соображеніе, что такіе люди, какъ Гегель, Риттеръ, Целлеръ и Тэннеманъ, конечно, имѣли основанія, опредѣляя каждый по своему историческую роль Эмпедокла. Ихъ аргументы взаимно уничтожаются, но отсюда не слѣдуетъ, чтобы всѣ они въ корнѣ были ложны. Каждая точка зрѣнія справедлива отчасти, но, не будучи вполнѣ истинной, она не могла получить преобладанія. Причина разногласія заключается, повидимому, въ томъ, что въ философіи Эмпедокла дѣйствительно встрѣчаются идеи, напоминающія ученія пиѳагорейцевъ, элейцевъ, Гераклита и Анаксагора. Каждый историкъ, открывъ въ философіи Эмпедокла какой либо изъ этихъ родственныхъ ей элементовъ и оставивъ безъ вниманія другіе элементы, связывалъ ученіе Эмпедокла съ тою системой, которой соотвѣтствуетъ замѣченный элементъ. Впрочемъ, Риттеръ и Целлеръ отчасти имѣли въ виду сложный характеръ системы Эмпедокла, но имъ всетаки не удалось, какъ мы полагаемъ, вѣрно опредѣлить ея историческое значеніе.

Въ вопросѣ о человѣческомъ знаніи Эмпедоклъ отчасти сходится съ элейской школою. Вмѣстѣ съ нею онъ жалуется на несовершенство чувствъ и въ дѣлѣ истины надѣется только на Разумъ, природа котораго частью человѣческая, насколько онъ затемняется чувствами, частью же божеская. Божественному знанію

*) Diog. Laert. lib. VIII, c. II, § 3, стр. 57.
**) De poët. c. I.

Эмпедоклъ противополагаетъ чувственное; вообще, все божественное недоступно человѣку, онъ не можетъ ни осязать его, ни видѣть. Поэтому Эмпедоклъ вмѣняетъ человѣку въ обязанность созерцать Бога разумомъ. Признавъ существованіе божественнаго знанія, Эмпедоклъ не пытается, однако, опредѣлить его отношеніе къ знанію человѣческому. По своимъ воззрѣніямъ на божественное знаніе, онъ скорѣе напоминаетъ Ксенофана, чѣмъ Парменида *).

Мы не имѣемъ ясныхъ доказательствъ, что онъ изучалъ сочиненія Анаксагора, но еслибы мы были увѣрены въ этомъ, не трудно всетаки было бы объяснить, почему его теорія знанія сравнительно слаба: воззрѣнія Анаксагора на этотъ счетъ настолько опередили свой вѣкъ, что они не могли быть правильно поняты. Эмпедоклъ въ вопросѣ о знаніи примкнулъ къ элейской школѣ. Вмѣстѣ съ Ксенофаномъ онъ жалуется на то, что свидѣтельство чувствъ обманчиво и опытъ не надеженъ. Послушаемъ эти жалобы:

«Какъ коротка безотрадная доля жизни, предопредѣленная рокомъ, но сознательная! Подобно тому, какъ дымъ колеблется вѣтромъ, люди, испытывая разнообразныя впечатлѣнія, то отстраняются назадъ, то увлекаются впередъ, и они ни на что не полагаются, какъ только на собственный опытъ, и всетаки желаютъ овладѣть всей истиной. Напрасное желаніе! Истина не поддается ни зрѣнію, ни слуху; *она недоступна и разуму*. Послѣ всѣхъ своихъ безплодныхъ странствованій, человѣкъ приходитъ къ убѣжденію, что дальше не можетъ подвинуться знаніе смертныхъ».

Эти строки, повидимому, показываютъ, что Эмпедоклъ такъ же мало надѣется на разумъ, какъ и на чувства, между тѣмъ изъ другихъ отрывковъ видно, что онъ вѣритъ въ силу разума, но полагаетъ, что ему недоступна вся истина, такъ какъ онъ заключенъ въ стѣсняющую его тѣлесную оболочку. Земное существованіе, по его воззрѣнію, есть кара, постигающая тѣ безсмертныя души, которыя отвержены небомъ. Въ слѣдующихъ стихахъ изображено у него паденіе человѣка:

«Если демонъ **) осквернитъ свои члены преступленіемъ или убійствомъ, то онъ долженъ тридцать тысячъ лѣтъ скитаться вдали отъ праведниковъ. Таковъ законъ судьбы и изъ вѣка существующее опредѣленіе боговъ. И вотъ осужденный, я блуждаю, удалившись отъ боговъ и всѣми отверженный, отданный въ жертву яростной борьбѣ».

Желая доказать существованіе Разума и Божественной сущности, Эмпедоклъ становится на болѣе твердую философскую почву. Онъ утверждаетъ, что подобное познается только посредствомъ подобнаго; землю мы различаемъ посредствомъ земли, огонь—по-

---

*) Теорія Эмпедокла, какъ свидѣтельствуетъ Аристотель, признаетъ и чувственное знаніе; въ этомъ отношеніи Эмпедоклъ скорѣе приближается къ Пармениду, чѣмъ къ Ксенофану.

**) Безсмертная душа.

средствомъ огня, вражду — посредствомъ вражды, и любовь — посредствомъ любви. Если, слѣдовательно *), подобное познается подобнымъ, такъ что божественное можетъ быть доступно лишь божественному разуму, то, насколько божественное распознается человѣкомъ, мы должны признать, что это Божественное существуетъ. Такимъ образомъ Знаніе и Бытіе неразрывно связаны между собой, и одно безъ другаго невозможны.

Эмпедоклъ напоминаетъ Ксенофана и своими нападками на антропоморфизмъ. Богъ, говоритъ онъ, не имѣетъ ни головы, прикрѣпленной къ туловищу, какъ у людей, ни ногъ, ни рукъ:

«Онъ есть всецѣло священный и неизрѣченный духъ, охватывающій быстро скользящею мыслью весь міръ».

Слова эти можно сравнить съ словами Ксенофана о Богѣ, который, по его мнѣнію, «все направлялъ, безъ труда, силою разума и всевѣдѣнія».

Таково сходство Эмпедокла съ элейской школой. Слѣдовъ пиѳагорейской системы въ его ученіи меньше. Мы не можемъ признать за такіе слѣды всѣ тѣ аналогіи, на которыя указываютъ нѣкоторые критики и которыя должны быть приписаны лишь ихъ остроумію **). Своею жизнью и нравственными правилами Эмпедоклъ, дѣйствительно, сильно напоминаетъ Пиѳагора, но въ ихъ философскихъ системахъ нѣтъ ничего общаго. кромѣ ученія о переселеніи душъ. Изъ этого ученія Эмпедоклъ выводитъ и необходимость воздерживаться отъ животной пищи.

Гераклитъ все сводитъ къ непрерывно совершающимся перемѣнамъ, онъ уподобляетъ міръ явленій рѣкѣ, которая постоянно измѣняется, но по виду остается тою же. Затѣмъ Анаксагоръ училъ, что ничего не создается за-ново, но происходитъ только группировка элементовъ. Наконецъ, является Эмпедоклъ и соединяетъ оба эти взгляда въ одну теорію. «Глупцы, восклицаетъ онъ, тѣ, которые полагаютъ, что то, чего прежде не было, можетъ возникнуть, или что то, что существуетъ, можетъ погибнуть или истлѣть безъ слѣда ***). Другую истину возвѣщаю я теперь: нѣтъ естественнаго рожденія чего бы то ни было земнаго, и ничто не подлежитъ смерти и окончательному разрушенію. Нѣтъ ничего,

---

*) Мы разсуждаемъ въ этомъ случаѣ за Эмпедокла, но не можемъ привести въ подтвержденіе своихъ словъ ничего, кромѣ того только, что у Эмпедокла недостаетъ чего-то въ родѣ указываемыхъ нами соображеній для того, чтобы дать благовидное объясненіе тому, на что лишь намекаютъ уцѣлѣвшіе отрывки изъ его сочиненій. Изъ этихъ отрывковъ видно, что онъ считаетъ разумъ созерцательной способностью и полагаетъ, что разумъ до нѣкоторой степени способенъ познавать Божественное. Съ своей стороны, мы лишь пополнили недостающія звенья въ цѣпи его идей.

**) Нѣкоторыя изъ этихъ аналогій приведены у Целлера, Philos. der Griechen, стр. 169—173 (1845).

***) Ср. приведенныя ранѣе слова Анаксагора: «Несправедливо предполагаютъ греки, что нѣчто возникаетъ или перестаетъ существовать».

кромѣ *смѣшенія* и *раздѣленія смѣшаннаго*; первое невѣжественные смертные называютъ рожденіемъ, второе — смертью» *).

Столь явное родство Эмпедокла съ Гераклитомъ и Анаксагоромъ, выразившееся въ этихъ стихахъ, можетъ служить объясненіемъ усвоеннаго Гегелемъ, Целлеромъ и Ренувье взгляда на историческое значеніе Эмпедокла. Въ то же время мы находимъ здѣсь оправданіе и для нашей точки зрѣнія, согласно которой Эмпедоклъ былъ преемникомъ Гераклита и Анаксагора.

Однако, различія между этими тремя философами такъ-же значительны, какъ и сходства. Допустивъ смѣшеніе и раздѣленіе, Эмпедоклъ долженъ былъ признать существованіе извѣстныхъ первичныхъ элементовъ, или объектовъ, подлежащихъ смѣшенію.

Гераклитъ утверждалъ, что огонь есть и регулирующій принципъ, и элементъ міра, и сила движущая, смѣшивающая, и въ то же время матерія смѣшиваемая. Анаксагоръ строго послѣдовательнымъ размышленіемъ приведенъ былъ къ необходимости признать, что первичные элементы суть гомеомеріи, такъ какъ что либо не можетъ произойти изъ ничего, и все, что произошло или образовалось, есть, слѣдовательно, соединеніе первичныхъ, ранѣе существовавшихъ элементовъ. Наконецъ, Эмпедоклъ призналъ существованіе четырехъ первичныхъ элементовъ: *земли*, *воздуха*, *огня и воды*; отъ нихъ все произошло, всѣ предметы суть лишь продукты различнаго смѣшенія этихъ четырехъ элементовъ.

Едва ли можно отрицать, что это послѣднее воззрѣніе есть шагъ впередъ по отношенію къ двумъ предшествующимъ; вполнѣ очевидно, что оно есть воззрѣніе позднѣйшее и представляетъ видоизмѣненіе взглядовъ Гераклита и Анаксагора. Но если, какъ физическій синтезъ, воззрѣніе Эмпедокла сравнительно болѣе совершенно, то со стороны логической послѣдовательности оно уступаетъ Анаксагоровой теоріи. Эмпедоклъ училъ, что подобное познается только подобнымъ, т. е. существованіе чего либо и знаніе объ этомъ существующемъ тождественны и одно предполагаетъ другое; поэтому, еслибъ онъ былъ послѣдователенъ, онъ долженъ бы былъ признать, что то, что умъ считаетъ особымъ и отдѣльнымъ, должно быть таковымъ же и на самомъ дѣлѣ (какъ училъ Анаксагоръ).

Что касается творческой или образующей силы, то мы находимъ на этотъ счетъ у Эмпедокла слѣды идей Гераклита и Анаксагора въ равной мѣрѣ. Гераклитъ утверждаетъ, что огонь, въ силу присущаго ему *неудержимаго желанія*, стремится принять ту или другую опредѣленную форму бытія. Анаксагоръ же полагаетъ, что безконечный разумъ и есть тотъ великій устроитель, который группируетъ матеріальные элементы, тотъ духъ, который управляетъ матеріею и формируетъ ее. Существенное различіе между

*) Ср. слова Анаксагора: «такъ что возникновеніе чего либо правильнѣе назвать образованіемъ новой смѣси, а тлѣніе — раздѣленіемъ».

этими двумя системами состоитъ въ томъ, что огонь самъ преобразуетъ самого себя, разумъ же измѣняетъ нѣчто совершенно отличное отъ него. Оба эти воззрѣнія совмѣщаются у Эмпедокла. По его ученію, творческая сила есть любовь. Дѣйствіе любви обнаруживается всегда, когда происходитъ смѣшеніе различныхъ элементовъ.

Такимъ образомъ «*желаніе*» Гераклита получаетъ у Эмпедокла высшее выраженіе свое, разумъ же Анаксагора сводится къ нравственной силѣ любви. Вопросъ, который можно задать Гераклиту, именно какимъ образомъ огонь можетъ сдѣлаться чѣмъ либо отличнымъ отъ огня, устраняется дуалистической теоріею Анаксагора. Съ другой же стороны, въ самой Анаксагоровой доктринѣ, есть нѣчто непонятное, а именно она не показываетъ, что̀ побуждаетъ великаго устроителя группировать первичные элементы? Этотъ-то затруднительный пунктъ и обходится до нѣкоторой степени признаніемъ естественнаго стремленія любви (Афродита).

Но остается разрѣшить еще одно затруднительное обстоятельство. Если любовь есть сила творческая, сила, производящая смѣшеніе, то чѣмъ вызывается раздѣленіе? Для того, чтобы объяснить это, Эмпедоклъ обращается къ другой силѣ — ненависти. Подобно тому, какъ совершенное состояніе внѣ земнаго бытія есть гармонія, такъ несовершенное состояніе на землѣ есть раздоръ. Любовь — принципъ зиждущій, ненависть — сила разрушительная. Имѣя въ виду эту послѣднюю силу, онъ, между прочимъ, говоритъ: «Всѣ члены Бога борятся другъ съ другомъ».

Это напоминаетъ слова Гераклита: «Все возникаетъ изъ борьбы». Но весьма вѣроятно, что Эмпедоклъ считалъ ненависть исключительно земною силой, дѣйствующею лишь на аренѣ міра, но не вторгающейся въ обитель боговъ *). Если человѣкъ есть падшее божество, уклонившееся отъ пути истины и осужденное блуждать по землѣ, божество съ стремленіемъ возноситься мысленно къ небу, но съ омраченными чувствами, то точно такъ-же и ненависть, быть можетъ, есть лишь уклонившаяся отъ своего назначенія любовь, безпокойно носящаяся въ пространствѣ. Не согласуется ли эта идея со всѣми извѣстными намъ воззрѣніями Эмпедокла? По его представленію, Богъ, т. е. Единое, есть «сфера, покоющаяся среди гармоніи, недвижимая, исполненная радостнаго ликованія». Эта покоющаяся сфера — любовь — возносится надъ движущимся міромъ и окружаетъ его. Нѣкоторыя части отторгаются отъ этой комбинаціи элементовъ, но единство, созданное любовью, продолжаетъ существовать. Риттеръ убѣжденъ, что „ненависть имѣетъ власть лишь надъ меньшею частью сущаго, надъ тою частью, которая, отдѣлившись отъ цѣлаго, оскверняетъ себя преступленіемъ и впадаетъ въ заблужденія, свойственныя смертнымъ“.

Нашъ взглядъ на философію Эмпедокла значительно отличается

---

*) Это предположеніе высказано Платономъ въ діалогѣ «Федръ».

отъ Аристотелевскаго, но въ свое оправданіе мы можемъ сослаться на самого великаго Стагирита, который постоянно говоритъ намъ, что Эмпедоклъ не приводитъ никакихъ соображеній для объясненія своихъ мнѣній. Кромѣ того, Аристотель даетъ намъ право думать, что его собственное толкованіе подлежитъ спору. Въ самомъ дѣлѣ, онъ утверждаетъ, что для того, чтобы объяснить философію Эмпедокла, слѣдуетъ вывести изъ его положеній всѣ заключенія, какія только могутъ вытекать изъ нихъ. Но такой пріемъ нарушаетъ неприкосновенность историческихъ фактовъ, ибо какой мыслитель самъ доводитъ развитіе своихъ положеній до крайняго предѣла?

§ IV. Демокритъ.

Смѣющійся философъ, издавна считающійся противоположностью Гераклиту, родился въ Абдерѣ (колоніи, основанной теянцами послѣ того, какъ они покинули Іонію), въ 80-ую олимпіаду. Существовали споры насчетъ того, заслуженно ли онъ носитъ свое прозвище смѣющагося (ὁ γελασῖνος). Новѣйшіе критики обыкновенно отрицаютъ основательность этого эпитета. Возможно, однако, что природная глупость его соотечественниковъ, извѣстныхъ тѣмъ, что они злоупотребляли своимъ правомъ быть глупыми, доставляли ему неистощимый матеріалъ для смѣха. Но, быть можетъ, онъ былъ сатирикомъ по природѣ и прибѣгалъ къ насмѣшкѣ для того, чтобы высказать истину. Онъ происходилъ отъ знатнаго и настолько богатаго рода, что въ его домѣ жилъ Ксерксъ во время пребыванія своего въ Абдерѣ. Въ благодарность Ксерксъ оставилъ нѣсколькихъ своихъ маговъ для обученія юнаго Демокрита. Безъ сомнѣнія, они-то и возбудили въ немъ страсть къ путешествіямъ своими разсказами о чудесахъ ихъ родины и о глубокой, невыразимой мудрости ихъ жрецовъ. «Изъ всѣхъ моихъ современниковъ, говоритъ онъ, никто не предпринималъ такихъ далекихъ путешествій, какъ я; побывавъ во многихъ климатахъ, посѣтивъ многіе края, я имѣлъ случай бесѣдовать съ самыми опытными и мудрыми людьми; въ вычисленіяхъ, относящихся до линейнаго измѣренія, никто не могъ превзойти меня, не исключая даже Египтянъ, среди которыхъ я прожилъ пять лѣтъ». На путешествія онъ истратилъ все свое состояніе, но за-то онъ пріобрѣлъ такой запасъ знаній, которымъ до него никто еще не обладалъ.

Возвратившись въ Абдеру, онъ сталъ для гражданъ предметомъ какого-то удивленія. Тѣ знанія, которыя привезъ съ собой этотъ загорѣлый путешественникъ, должны были показаться имъ божественными. На нѣсколькихъ примѣрахъ онъ выказалъ свою мудрость, предсказавъ неожиданныя перемѣны въ погодѣ, и сразу вознесся на высоту той моральной власти, которую нація чтитъ съ гордостью. Ему предложено было стать во главѣ управленія, но онъ благоразумно отклонилъ это предложеніе.

Безполезно было бы подробно передавать всѣ тѣ анекдоты относительно Демокрита, которые сохранены преданіемъ. По большей части, они или совершенно невозможны, или невѣроятны. Такъ, напр., разсказъ о томъ, будто онъ выжегъ себѣ глаза зажигательнымъ стекломъ для того, чтобы войти въ болѣе полное и ничѣмъ не нарушаемое общеніе съ своимъ разумомъ, явно противорѣчитъ его теоріи глаза, какъ важнѣйшаго проводника впечатлѣній, получаемыхъ душой. Не столь сомнительно то обстоятельство, что онъ, согласно преданію, велъ спокойную жизнь, отличался умѣренностью, и дожилъ до весьма преклонныхъ лѣтъ. Всѣмъ прочимъ разсказамъ нельзя дать вѣры.

Для оцѣнки его философіи существуютъ нѣкоторыя опредѣленныя данныя, но она всетаки толкуется на столько разныхъ ладовъ, и во многихъ частяхъ своихъ она такъ темна, что историки затрудняются рѣшить, какое мѣсто она должна занимать въ ряду другихъ системъ. Рейнгольдъ, Брандисъ, Марбахъ и Германнъ считаютъ Демокрита іонійцемъ; Буль и Тэннеманъ видятъ въ немъ элейца, Гегель — преемника Гераклита и предшественника Анаксагора, Риттеръ — софиста, а Целлеръ — предшественника Анаксагора. Намъ кажется, что взглядъ Риттера — самый неосновательный. Въ самомъ дѣлѣ, онъ называетъ Демокрита софистомъ изъ-за какой-то случайно сказанной имъ фразы, будто бы обличающей въ немъ огромное тщеславіе. Но въ той фразѣ, на которую указываетъ Риттеръ, никакого тщеславія, какъ намъ кажется, усмотрѣть нельзя.

Демокритъ отличается отъ іонійцевъ тѣмъ, что онъ не допускаетъ въ первичныхъ элементахъ никакихъ доступныхъ нашимъ чувствамъ свойствъ. Отъ элейцевъ онъ отличается признаніемъ множества элементовъ. По тѣмъ же причинамъ онъ расходится съ Гераклитомъ. Въ чемъ заключается различіе между нимъ и Анаксагоромъ, мы увидимъ впослѣдствіи; отъ Эмпедокла же онъ отличается тѣмъ, что онъ отвергаетъ четыре основныхъ элемента и зиждущую любовь. Все это — различія основнаго характера. Сходства, насколько они замѣчаются, или суть случайныя совпаденія, или же объясняются вліяніемъ какого нибудь одного или двухъ позднѣйшихъ философовъ, напр., Парменида и Анаксагора.

Чему училъ Демокритъ? На этотъ вопросъ мы попытаемся отвѣтить нѣсколько иначе, чѣмъ другіе историки, но при этомъ мы будемъ основываться на точныхъ и достовѣрныхъ данныхъ. Единственная особенность нашего толкованія та, что при изложеніи системы Демокрита, мы намѣрены исходить изъ коренныхъ ея принциповъ.

Начнемъ съ проблемы знанія. У Аристотеля есть слѣдующее мѣсто, всѣми признаваемое за подлинное, хотя различно объясняемое: «Демокритъ утверждаетъ, что или нѣтъ ничего истиннаго, или то, что истинно, скрыто отъ насъ. По его ученію, ощущеніе есть мысль, и такъ какъ въ то же время оно есть лишь перемѣна

состоянія (чувствующаго существа), то всѣ чувственныя явленія (т. е. ощущенія) необходимо должны быть истинны» *). Смыслъ этихъ весьма важныхъ строкъ, я полагаю, тотъ, что ощущеніе, какъ таковое, должно быть истинно, т. е. истинно *субъективно*; но ощущеніе, насколько оно есть только ощущеніе, не можетъ быть истинно *объективно*. По мнѣнію Ренувье, Демокритъ первый разграничилъ эти понятія о субъективномъ и объективномъ, но наши читатели припомнятъ, что различіе между этими понятіями установлено еще Анаксагоромъ. Секстъ Эмпирикъ приводитъ подлинныя слова Демокрита: «сладость существуетъ лишь какъ форма, какъ нѣчто внѣшнее, такъ-же точно, какъ и горечь, жаръ, холодъ, цвѣтъ; но реальная сущность (αἰτίῃ) **) и состоитъ лишь изъ атомовъ и пространства. Чувственные предметы, которые считаются по общему мнѣнію, существующими, не имѣютъ реальнаго бытія; существуютъ только атомы и пространство». Утверждая, что сладость, жаръ, цвѣтъ и т. д. существуютъ лишь какъ форма, какъ нѣчто внѣшнее, Демокритъ хочетъ сказать, что всѣ эти свойства суть *чувственные образы, постоянно отдѣляющіеся отъ предметовъ*, — мысль, которую мы тотчасъ пояснимъ. Нѣсколько далѣе Секстъ Эмпирикъ замѣчаетъ, что, по мнѣнію Демокрита, мы воспринимаемъ только то, что *падаетъ на насъ*, согласно положенію нашего тѣла; все остальное скрыто отъ насъ.

Ни Кондильякъ, ни де-Траси не отождествляли ощущеніе и мысль столь рѣшительно, какъ Демокритъ въ вышеприведенныхъ строкахъ. Но Демокритъ приближается въ этомъ случаѣ скорѣе къ Канту, чѣмъ къ Кондильяку, потому что, хотя вмѣстѣ съ послѣднимъ онъ могъ бы сказать «penser c'est sentir», но вмѣстѣ съ первымъ онъ провелъ бы различіе между воспріятіемъ явленій и воспріятіемъ нуменовъ.

Но можно ли свести все знаніе только къ ощущенію? Не руководится ли человѣкъ еще чѣмъ либо, кромѣ указаній своихъ чувствъ? Демокритъ полагаетъ, что существуетъ еще *размышленіе* ****).

Размышленіе не приводитъ человѣка къ безусловной истинѣ, но оно вообще контролируетъ его духовную дѣятельность и сообщаетъ достовѣрность его знаніямъ, насколько могутъ быть достовѣрны человѣческія знанія. Признаніе Демокритомъ этой способности сильно напоминаетъ извѣстное дополненіе къ афоризму: «нѣтъ ничего въ умѣ, чего бы не было прежде въ чувствахъ»,

---

*) Ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ'ἄδηλον. Ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν ταύτην δ'εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι. — Metaph., IV, 5.

**) Въ новѣйшихъ изданіяхъ это слово замѣнено другимъ: ἐτεῇ, въ дѣйствительности. Но мы удерживаемъ, однако, старую версію, такъ какъ она рѣзче оттѣняетъ выражаемую имъ антитезу относительно слова νόμῳ.

***) Adv. Mathem. VII, 163.

****) Διάνοια; этимологія, равно какъ и психологія оправдываютъ такой переводъ.

афоризму, къ которому Лейбницъ прибавилъ: «за исключеніемъ самого ума». Демокритъ, признавая, что большая часть нашихъ идей обязана своимъ происхожденіемъ чувствамъ, убѣжденъ былъ, однако, что есть и такія идеи, которыя совершенно не зависятъ отъ чувствъ и возникаютъ даже вопреки ихъ указанію. Такъ, «безконечно малое» и «безконечно большое» ускользаютъ отъ чувственнаго воспріятія, но познаются размышленіемъ. Точно такъ-же чувство никогда не могло бы открыть существованія тѣхъ *атомовъ*, которые, по свидѣтельству разума, суть первичные элементы всего сущаго.

До сихъ поръ Демокритъ является предъ нами лишь какъ преемникъ Анаксагора. Но въ ту эпоху, о которой мы говоримъ теперь, особенное вниманіе обращаемо было на вопросъ о происхожденіи знанія. Конечно, предметъ этотъ долженъ былъ сильно интересовать и Демокрита, и a priori можно ожидать, что у него были на этотъ счетъ свои собственные взгляды.

Теорія Анаксагора не удовлетворяла его. Были нѣкоторые вопросы, которые оставлены ею не рѣшенными, вопросы, на которые до Демокрита не было даже обращено вниманія. *Какимъ образомъ мы узнаемъ о внѣшнихъ предметахъ*? — вотъ великая проблема, которую предстояло разрѣшить Демокриту. Сказать, что мы узнаемъ о предметахъ посредствомъ чувствъ, вовсе не значитъ отвѣтить на вопросъ. Такое объясненіе не лучше объясненія мольеровскимъ докторомъ непонятнаго дѣйствія опіума: «L'opium endormit parce qu'il a une vertu somnifère». Возникаетъ вопросъ: *какимъ образомъ мы узнаемъ о предметахъ посредствомъ чувствъ?*

До Демокрита никому не приходилъ на умъ этотъ вопросъ; поставить его значило начать новую эру въ исторіи философіи. Сначала всѣ относились къ свидѣтельству чувствъ съ полнымъ довѣріемъ; то, что люди видѣли, они признавали существующимъ и считали тѣмъ, чѣмъ оно казалось имъ. Затѣмъ возникли сомнѣнія насчетъ безошибочности указаній, получаемыхъ чрезъ посредство чувствъ, и, наконецъ, явились лица, которыя совершенно перестали довѣрять ихъ свидѣтельству и видѣли въ немъ лишь обманъ. Тогда-то Демокритъ задалъ себѣ вопросъ: какимъ образомъ чувства относятся къ внѣшнимъ предметамъ? Послѣ того, какъ выяснится *modus operandi* чувствъ, возможно будетъ опредѣлить и дѣйствительную цѣну ихъ свидѣтельства.

Для объясненія процесса воспріятія Демокритъ предложилъ остроумную и смѣлую гипотезу, и много столѣтій прошло, прежде чѣмъ придумана была лучшая гипотеза. Онъ предположилъ, что всѣ предметы постоянно отбрасываютъ отъ себя свои собственныя изображенія (εἴδωλα), которыя всецѣло проникаются окружающимъ воздухомъ и входятъ въ душу чрезъ поры, находящіяся въ органахъ чувствъ. Въ глазу, напр., есть водянистая влага, которая видитъ. Будучи прозрачной, она получаетъ изображенія отъ всѣхъ предметовъ, какіе только явятся передъ ней.

Это, конечно, весьма грубая. матеріалистическая гипотеза; но развѣ позднѣйшіе философы не убѣждены были, въ теченіи нѣсколькихъ столѣтій, что чувства получаютъ *впечатлѣнія* отъ предметовъ? развѣ они не предполагали. что *образы* предметовъ отражаются въ душѣ? Эта послѣдняя гипотеза съ виду, быть можетъ, менѣе фантастична и произвольна, но за то она менѣе понятна, ибо какимъ образомъ душа можетъ быть зеркаломъ, отражающимъ образы? Можно сказать, что сама эта гипотеза столько же нуждается въ объясненіи, сколько и то явленіе, которое она пытается разъяснить.

Гипотеза Демокрита достигаетъ все-таки своей цѣли, по крайней мѣрѣ, въ значительной степени. Согласно этой гипотезѣ, предметъ отбрасываетъ изображеніе лишь съ наружной поверхности своей, и притомъ оно несовершенно и неявственно. Вообще то, что отбрасывается предметомъ, никогда не бываетъ точнымъ изображеніемъ его; получается только изображеніе внѣшней формы, подвергающееся притомъ измѣненіямъ въ теченіи своего перехода въ сознаніе. Все это наглядно выражаетъ ту мысль, что всякое знаніе наше есть лишь знаніе *явленій*. Такъ какъ изображенія предметовъ не совершенны, то и знаніе наше по необходимости должно быть несовершенно.

Но какимъ образомъ Демокритъ, выработавъ такую теорію знанія, рѣшаетъ другой, еще болѣе важный вопросъ о происхожденіи всего сущаго? Мы уже замѣтили, что онъ отвергъ Единое элейской школы, равно какъ и четыре элемента Эмпедокла и гомеомеріи Анаксагора. Вмѣсто этого, онъ призналъ существованіе невидимыхъ и неосязаемыхъ *атомовъ*, какъ первичныхъ элементовъ, и, кромѣ того, утверждалъ, что всѣ различія между предметами зависятъ лишь отъ того, что они не одинаковы въ отношеніи или *очертанія*, или *сочетанія*, или *положенія*. Атомъ, будучи недѣлимымъ, неизбѣжно долженъ быть *единымъ*, а, будучи единымъ, онъ необходимо долженъ представлять собою нѣчто самосущее (ни съ чѣмъ не связанное и ни отъ чего не зависящее). Такимъ образомъ, гипотеза Демокрита согласуется какъ съ воззрѣніями тѣхъ, которые полагаютъ, что самосущее должно быть Единымъ, такъ и съ воззрѣніями тѣхъ, которые утверждаютъ, что въ дѣйствительности существуетъ лишь Многое и что Единое не можетъ быть ничѣмъ болѣе Единаго, не можетъ быть Многимъ. Демокритъ совмѣстилъ въ своемъ ученіи іонійскую и элейскую доктрины, внеси предварительно и въ ту, и въ другую свои поправки. Его атомистическая гипотеза есть, безъ сомнѣнія, видоизмѣненіе Анаксагоровой теоріи гомеомерій; тѣ же, которые полагаютъ, что Анаксагоръ былъ преемникомъ Демокрита, должны, конечно, признать его гипотезу вполнѣ самостоятельной. Можно спросить, однако, въ какомъ изъ этихъ двухъ ученій обнаруживается бóльшая зрѣлость мысли? Мы полагаемъ, что на этотъ счетъ не можетъ быть сомнѣній. Теорія гомеомерій, очевидно, менѣе совершенна, и именно въ томъ отношеніи, что она надѣляетъ

атомы *положительными* качествами, которыя не измѣняются или не затрогиваются ни въ какомъ отношеніи сочетаніемъ, группировкой. Болѣе научна и, очевидно, болѣе поздняго происхожденія идея *атома*, лишеннаго всѣхъ качествъ, кромѣ того чисто феноменологическаго качества, которое пріобрѣтается атомомъ тогда, когда онъ находится въ сочетаніи съ другими атомами, и которое измѣняется съ каждою перемѣною, происходящей въ этомъ сочетаніи.

Анаксагоръ пришелъ къ своей теоріи гомеомерій, исходя изъ того принципа, что только «подобное дѣйствуетъ на подобное», *разные же предметы не вліяютъ другъ на друга (напр., при смѣшеніи, см. выше) и должны быть признаны независимыми сущностями, гомеомеріями* *). Демокритъ также считалъ этотъ принципъ справедливымъ, но онъ взглянулъ на него шире. Если только подобное можетъ дѣйствовать на подобное, разсуждалъ онъ, то всетаки всѣ предметы могутъ быть одинаковы по сущности своей, и все различіе между ними будетъ лишь феноменологическаго свойства, т. е. различіе будетъ ограничиваться внѣшними проявленіями, зависящими отъ комбинаціи и группировки первичныхъ элементовъ.

Такимъ образомъ атомизмъ есть гомеомеризмъ, но безъ признанія за первичными элементами положительныхъ качествъ; это — та же Анаксагорова доктрина, но только въ разработанномъ видѣ.

Атомизмъ Демокрита еще до сихъ поръ не достаточно оцѣненъ какъ философское ученіе. Между тѣмъ это одна изъ самыхъ глубокихъ доктринъ, которыя когда либо выработаны были человѣческимъ умомъ. Лейбницъ, много столѣтій спустя, пришелъ къ ученію, въ сущности съ нею сходному; его знаменитая «Монадологія» есть не болѣе, какъ атомизмъ, выраженный лишь въ новыхъ терминахъ. Лейбницъ назвалъ свою монаду *силой*, которая играла у него роль *primae materiae*. Подобно Лейбницу, Демокритъ полагалъ, что атомы сами по себѣ невѣсомы; они обладаютъ только силой, вѣсъ же есть результатъ толчка со стороны высшей силы. Достойно замѣчанія, что оба эти мыслителя сходятся не только въ ученіи объ атомахъ, но, какъ мы видѣли (см. стр. 105 и слѣд.), и въ ученіи о происхожденіи знанія, — совпаденіе, которое даетъ право предположить, что у обоихъ философовъ одно ученіе связано съ другимъ.

Изъ всего сказаннаго читатель можетъ судить, насколько основательно замѣчаніе Риттера, что «напрасно было бы искать въ ученіи Демокрита взглядовъ болѣе глубокихъ, нежели тѣ, которые свойственны всѣмъ приверженцамъ физико-механической точки зрѣ-

---

*) Напечатанныя курсивомъ строки прибавлены нами, такъ какъ, иначе, читатель, вѣроятно, поставленъ былъ бы въ большое затрудненіе. *Прим. перев.*

нія, стремящимся свести все къ математическимъ отношеніямъ». Замѣчаніе это столь же несправедливо, какъ и слѣдующее за нимъ, будто Демокритъ дошелъ до своей атомистической теоріи тѣмъ же путемъ, какъ и новѣйшіе физики, побуждаемый склонностью къ механическому воззрѣнію на природу. Но въ этомъ случаѣ нельзя не отмѣтить у Риттера нѣкотораго разнорѣчія. Сначала онъ говоритъ, что въ ученіи Демокрита нѣтъ ничего, чего бы не было ранѣе установлено іонійской школой, а затѣмъ онъ тотчасъ же замѣчаетъ, что это то же самое ученіе, что и новѣйшая атомистическая теорія. Трудно рѣшить, какое изъ этихъ мнѣній болѣе ошибочно. Новѣйшая атомистическая теорія сводится въ сущности къ *закону опредѣленныхъ отношеній*, древняя же теорія не идетъ далѣе простаго *указанія на неопредѣленныя комбинаціи*. Различіе между этими двумя теоріями совершенно такое же, какъ и между положительнымъ знаніемъ и философіей. Говорить о сходствѣ этихъ двухъ доктринъ не приходится; онѣ добыты не однимъ и тѣмъ же путемъ, и смыслъ ихъ вовсе не одинаковъ.

Существовали попытки доказать, на основаніи нѣкоторыхъ выраженій, приписываемыхъ Демокриту, что онъ признавалъ идею верховнаго Разума, напоминающаго будто бы Анаксагоровскій принципъ Разума, какъ устрояющей силы. Мы не высказываемъ на этотъ счетъ своего сужденія, такъ какъ для этого очень мало данныхъ, и онѣ притомъ весьма ненадежны. Достовѣрно только то, что Демокритъ приписывалъ устроеніе всего сущаго Судьбѣ, но была ли это разумная Судьба или нѣтъ, — это не извѣстно.

Въ заключеніе замѣтимъ, что ученіе Демокрита было шагомъ впередъ по отношенію къ философскимъ системамъ его предшественниковъ и что въ только что разсмотрѣнныхъ нами двухъ крупныхъ областяхъ психологіи и физики Демокритъ положилъ начало новому направленію.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

КРИЗИСЪ ВЪ ФИЛОСОФІИ.—НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ВСѢХЪ ПОПЫТОКЪ РАЗРѢШИТЬ ПРОБЛЕМУ БЫТІЯ, РАВНО КАКЪ И ПРОБЛЕМУ ЗНАНІЯ, ПОРОЖДАЕТЪ СОФИСТОВЪ.

ГЛАВА I.

СОФИСТЫ.

§ I. Кто они?

Клевета неутомимо преслѣдуетъ софистовъ. Неудивительно, что таково было отношеніе къ нимъ въ прежнее время, но если и до сихъ поръ къ нимъ продолжаютъ относиться точно такъ-же, то изъ этого можно вывести только то заключеніе, что историческая критика находится еще и доселѣ въ дѣтскомъ состояніи. Возвышая свой голосъ въ ихъ защиту, мы знаемъ, что наше сужденіе объ нихъ будетъ названо парадоксальнымъ. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, мы увидимъ, однако, что упрекъ этотъ гораздо скорѣе можетъ быть обращенъ противъ тѣхъ, которые раздѣляютъ традиціонное мнѣніе о софистахъ. Въ самомъ дѣлѣ, мало найдется примѣровъ столь единодушнаго, но и столь парадоксальнаго обвиненія, какъ обвиненіе противъ софистовъ *). Въ сущности это все равно, какъ если бы всѣ согласились судить о Сократѣ по

*) Здѣсь кстати замѣтить, что высказываемый нами новый взглядъ на софистовъ уже былъ изложенъ нами печатно за пять лѣтъ до появленія той прекрасной главы въ «Исторіи Греціи» Грота, гдѣ этотъ ученый и глубокомысленный писатель, съ помощью своихъ знаній и проницательности, выясняетъ этотъ вопросъ такъ, какъ это еще никогда не было сдѣлано до сихъ поръ. Заявляя о томъ, что первенство въ этомъ отношеніи принадлежитъ намъ, мы должны признать, что м-ръ Гротъ подкрѣпляетъ свои взгляды аргументами подавляющей силы и обильными цитатами, и что, при пересмотрѣ настоящей главы, намъ оказали большую пользу его критическія замѣчанія и приведенныя у него цитаты.

тому изображенію его, какое мы находимъ въ «Облакахъ» Аристофана. Каррикатура Аристофана даетъ такое же понятіе о Сократѣ, какое даетъ каррикатура Платона *) — о софистахъ; разница здѣсь та лишь, что Аристофаномъ двигала политическая антипатія, Платономъ же — идейная.

Относительно софистовъ имѣются лишь показанія ихъ противниковъ. Исторія человѣчества ясно свидѣтельствуетъ, однако, что вражда между лицами различныхъ расъ и странъ слабѣе вражды, порождаемой различіемъ убѣжденій; отъ взаимнаго соприкосновенія и постоянныхъ сношеній первая ослабѣваетъ, послѣдняя же усиливается. Платонъ, по многимъ причинамъ, не любилъ софистовъ и не упускалъ, поэтому, случая осмѣять ихъ; къ ихъ мнѣніямъ онъ былъ нерасположенъ, и поэтому искажалъ ихъ. Замѣчательно, что это враждебное отношеніе къ софистамъ всего сильнѣе выражено у Платона, а не у Сократа, что̀ объясняется тѣмъ, что противоположность между Сократомъ и софистами носитъ менѣе рѣзкій характеръ, какъ это видно изъ біографіи Сократа, составленной Ксенофонтомъ и на что указываетъ м-ръ Гротъ. Изображая софистовъ въ ложномъ свѣтѣ, Платонъ и его послѣдователи поступали вообще такъ, какъ во всѣ времена противники поступаютъ относительно другъ друга.

Софисты были богаты, они были въ силѣ, блистали въ обществѣ, питали страсть къ риторикѣ, но не отличались глубокомысліемъ. Загляните въ человѣческую душу, особенно въ душу философовъ, — и подумайте, съ какимъ чувствомъ могли относиться къ этимъ софистамъ ихъ противники. Спросите сосредоточеннаго въ себѣ мыслителя, что̀ онъ думаетъ о какомъ нибудь великолѣпномъ, вліятельномъ, но легкомысленномъ риторѣ, пользующемся всеобщимъ вниманіемъ. Люди серьезныхъ убѣжденій всегда хранятъ въ душѣ чувство нѣкотораго пренебреженія ко всѣмъ тѣмъ, кто выставляетъ на-показъ лишь одно свое ораторское или діалектическое искусство. Мыслитель убѣжденъ, что міромъ управляетъ идея, и, однако, въ дѣйствительности онъ видитъ торжество фразы. Онъ, быть можетъ, считаетъ себя носителемъ идей, имѣющихъ принести человѣчеству счастье, а между тѣмъ предъ нимъ—эта столь податливая толпа, которую приводитъ въ восторгъ какая нибудь благовидная ложь, облеченная въ красивую рѣчь. Для него вполнѣ ясна эта ложь, но онъ не въ состояніи передать другимъ эту ясность своего пониманія. Его предостереженія не производятъ никакого дѣйствія. его мудрость оказывается никому не нужной, его авторитетъ попранъ: кумиръ толпы все выше и выше возносится ею. Игнорируемый мыслитель не былъ бы человѣкомъ, если бы онъ могъ равнодушно перенести все это. И онъ не пе-

*) Въ особенности см. занимательный діалогъ объ «Эвтидемѣ», гдѣ встрѣчаются почти такія же преувеличенія, какъ и у Аристофана.

реносить этого. Онъ громко, не безъ раздраженія высказываетъ свою скорбь о жалкой участи общества, способнаго подчиняться такому вліянію; громко и съ такимъ же чувствомъ раздраженія выражаетъ онъ свое презрѣніе и къ подобнымъ руководителямъ общества. Если онъ сдѣлается историкомъ и судьей своей эпохи, можно ли искать безпристрастія въ его сужденіяхъ о всѣхъ этихъ народныхъ кумирахъ?

Приблизительно таковы были взаимныя отношенія софистовъ и философовъ.

Однимъ софисты были ненавистны потому, что они пользовались вліяніемъ, другимъ потому, что они ни къ чему не относились серьезно, но по той или по другой причинѣ они обыкновенно выставлялись въ ложномъ свѣтѣ. Позднѣе, своею враждой съ Сократомъ они возбудили противъ себя злобу, которая усиливалась вслѣдствіе предубѣжденія, связаннаго съ самымъ именемъ ихъ. Можетъ ли софистъ не быть обманщикомъ или лжецомъ? — это все равно что спросить: можетъ ли дьяволъ быть воплощеніемъ чего либо инаго, кромѣ зла? Съ именемъ софистовъ связываются всѣ гнусныя качества, и это-то и извращаетъ наши сужденія объ нихъ. Назовите софистовъ учителями риторики, — ибо это настоящая ихъ профессія, — и затѣмъ вникните въ ихъ исторію: впечатлѣніе получится совершенно иное.

Много было споровъ о словѣ «софистъ» и о томъ, дѣйствительно ли оно всегда употреблялось въ оскорбительномъ смыслѣ. «Софистъ, въ истинномъ смыслѣ слова, это — разсудительный, способный человѣкъ, выдававшійся своимъ умомъ или какими либо талантами. Такъ Солонъ и Пиѳагоръ назывались софистами, равно какъ и Тамиръ, искусный пѣвецъ. Сократа называлъ софистомъ не только Аристофанъ, но и Эсхилъ. Аристотель и Ксенофонтъ называли тѣмъ же именемъ Аристиппа и Антисѳена, учениковъ Сократа. Ксенофонтъ, говоря о цѣломъ рядѣ книгъ научнаго содержанія, называетъ ихъ сочиненіями древнихъ поэтовъ и софистовъ. Платонъ причисляется Изократомъ къ софистамъ, самъ же Изократъ, на котораго сильно нападали, какъ на софиста, защищаетъ и себя, и свою профессію. Наконецъ, Тимонъ, злобно осмѣивавшій философовъ, называетъ ихъ всѣхъ, не исключая Платона и Аристотеля, общимъ именемъ софистовъ» *). Изъ этого видно, какъ неопредѣленно было значеніе этого слова. Въ такой же мѣрѣ неопредѣленно слово «метафизикъ» въ нашей рѣчи; оно или обозначаетъ почетный титулъ, или выражаетъ упрекъ, смотря по тому, кѣмъ оно употребляется. Целлеръ утверждаетъ, что сначала софистомъ назывался всякій, кто обучалъ философіи за плату. Совершенно безразлично, какой характеръ будетъ носить эта философія, но если только человѣкъ, обучающій ей, требовалъ за это денежнаго вознагражденія, онъ назывался софистомъ. Платонъ

---

*) Grote, VIII, 480.

и Аристотель употребляютъ это слово въ болѣе тѣсномъ смыслѣ *). Впрочемъ, не особенно важно, какъ понималось оно на самомъ дѣлѣ. Если бы даже было доказано, что слово «софистъ» въ тѣ времена было такою же укоризненной кличкой, какъ въ наши дни «соціалистъ», то изъ этого еще вовсе не слѣдовало бы, что софисты дѣйствительно распространяли приписываемыя имъ идеи, точно такъ же, какъ то негодованіе, смѣшанное съ чувствомъ ужаса, съ которымъ относятся къ «соціалистическимъ доктринамъ» почти всѣ современныя газеты, всѣ журналы, памфлеты и всѣ ораторы, не служитъ еще доказательствомъ, что соціалисты на самомъ дѣлѣ придерживаются навязываемыхъ имъ ученій.

Мы уже замѣтили, что было бы парадоксомъ утверждать, что софисты дѣйствительно распространяли обыкновенно приписываемыя имъ мнѣнія. Этимъ замѣчаніемъ мы желаемъ сказать не только то, что нѣкоторыя изъ этихъ мнѣній представляютъ явное искаженіе ихъ подлинныхъ мнѣній, но и то, что въ своемъ критическомъ отношеніи къ нимъ, мы впадаемъ въ грубую ошибку, смѣшивая христіанскія понятія о нравственности съ языческими. То, что намъ не можетъ не казаться страшно безнравственнымъ, греки считали нравственнымъ, или, по крайней мѣрѣ, неипредосудительнымъ. Такъ, напр., греческіе ораторы всегда старались убѣдить своихъ слушателей, что, обвиняя кого либо, они руководятся преимущественно личными мотивами, что они лично оскорблены подсудимымъ и имѣютъ основательный поводъ ненавидѣть, а потому и обвинять его. Можетъ ли быть что либо противоположнѣе христіанскимъ понятіямъ? Обвинитель-христіанинъ усердно заботится о томъ, чтобы его не заподозрили въ личныхъ побужденіяхъ, тогда какъ грекъ столь же усердно хлопочетъ о противоположномъ. Для христіанина въ этомъ случаѣ опорой служитъ отвлеченная справедливость, и если бы извѣстно было, что имъ руководитъ личное чувство, къ его словамъ отнеслись бы крайне подозрительно. Причина такого различія заключается въ томъ, что христіанская этика не допускаетъ мести, тогда какъ греческая не только санкціонировала ее, но и клеймила позоромъ доносчиковъ, такъ что всякій, кто взвелъ на кого либо обвиненіе, долженъ былъ позаботиться о томъ, чтобы не обезславить себя доносомъ, и въ этихъ видахъ обвинитель и ссылался на свои личныя побужденія.

Этотъ примѣръ долженъ удержать читателя отъ опрометчивыхъ сужденій на счетъ приписываемой софистамъ столь извѣстной похвалы, будто они могли «изъ чернаго дѣлать бѣлое». Говорятъ, что въ этомъ заключалась главная цѣль ихъ и что они занимались этимъ открыто. Утверждаютъ, что за обученіе этому искусству они требовали въ видѣ вознагражденія огромныхъ суммъ, которыя будто бы охотно платились многими.

---

*) Philosophie der Griechen, erster Theil; 1856, стр. 750.

Все это совершенно ложно. Начнемъ съ послѣдняго. Несправедливо, будто софисты требовали въ вознагражденіе огромныхъ суммъ. По словамъ Исократа, гонораръ ихъ никогда не былъ слишкомъ высокъ, размѣры его злонамѣренно преувеличивались, и онъ былъ значительно ниже гонорара драматическихъ актеровъ. Платонъ, болѣе надежный авторитетъ въ этомъ случаѣ, заставляетъ Протагора слѣдующимъ образомъ описывать свою систему опредѣленія себѣ вознагражденія: «Я не заключаю никакихъ предварительныхъ условій; когда ученикъ уходитъ отъ меня, я прошу, чтобы онъ заплатилъ мнѣ такую сумму, которую я нахожу сообразной съ потраченнымъ временемъ и другими обстоятельствами. При этомъ я прибавляю, что если мое требованіе кажется ему чрезмѣрнымъ, то пусть онъ самъ взвѣситъ, какую долю пользы принесло ему мое сообщество и какое вознагражденіе онъ находитъ справедливымъ назначить мнѣ. Я соглашаюсь принять эту опредѣленную имъ самимъ сумму, но только требую, чтобы онъ отправился въ храмъ и поклялся, что онъ рѣшилъ дѣло по чистой совѣсти». Платонъ вооружается какъ противъ этого, такъ и противъ всякаго инаго способа «торговли своею мудростью», но, какъ замѣчаетъ Гротъ, «не таковъ путь, избираемый истинными развратителями общества».

Оставимъ, однако, вопросъ о платѣ и обратимся къ тому ученію, которое оплачивалось. Говорятъ, (и многіе вѣрятъ этому), будто софисты похвалялись тѣмъ, что могутъ обучить искусству обращать черное въ бѣлое. Въ извѣстномъ смыслѣ это справедливо. Но если смотрѣть на это искусство такъ, какъ смотрятъ на него всѣ въ наше время, и если судить о софистахъ согласно такому взгляду, то остается спросить, правдоподобно ли, чтобы въ цивилизованномъ государствѣ подобное искусство могло открыто существовать и даже оплачиваться? Какія могли бы проистекать отсюда нравственныя, или, лучше сказать, безнравственныя послѣдствія? Подумаемъ о томъ, что это уничтожило бы всякую нравственность, что всѣ законы сдѣлались бы игрушкой діалектическаго остроумія. Могло ли государство допустить такое явное кощунство, такое попраніе коренныхъ нравственныхъ принциповъ, такое разрушеніе основъ общества?

Могло ли вообще какое бы то ни было государство допустить это, и могли ли допустить это Аѳины? Пусть читатель представитъ себѣ аѳинянъ, какъ гражданъ, а не въ видѣ статуй, какъ людей, исполненныхъ человѣческихъ страстей, а не только какъ архитекторовъ, скульпторовъ, поэтовъ и философовъ. А затѣмъ мы спросимъ его, мыслимо ли, чтобы эти аѳиняне дозволили какому либо лицу во всеуслышаніе заявить, что нравственность есть пустой фарсъ и что всѣ законы не болѣе, какъ игра словъ, что за такую-то сумму можно научить всякаго обращать неправое дѣло въ правое? Не отвѣтило ли бы общество такому лицу градомъ насмѣшекъ или проклятій, смотря потому, признана ли его

искренность или нѣтъ? Могъ ли какой либо шарлатанъ, даже въ эпоху крайняго упадка нравовъ, уцѣлѣть отъ побіенія камнями за подобную наглость? Но софисты были богаты, многіе преклонялись предъ ними, они избирались послами для исполненія весьма тонкихъ порученій. Это были люди блестящихъ талантовъ, имѣвшіе огромныя связи. Во всякомъ городѣ, куда они являлись, къ нимъ стекалась богатая и знатная молодежь. Они были умственными вождями своего вѣка. Если бы справедливо было то, что о нихъ говорятъ ихъ противники, Греція была бы земнымъ адомъ, истиннымъ царствомъ Ваала.

Повѣрить этому нѣтъ никакой возможности. Не стоило бы даже опровергать всѣхъ этихъ нападокъ, если бы онѣ не признавались справедливымъ въ теченіи многихъ столѣтій. Нѣкоторые, настаивая на этихъ нападкахъ и понимая, что онѣ могутъ показаться невѣроятными, утверждаютъ, что софисты были въ глубокомъ презрѣніи, и въ доказательство цитируютъ Платона. Намъ, однако, кажется, что въ дѣйствительности было какъ-разъ наоборотъ. Богатство и вліяніе софистовъ, то огромное значеніе, которымъ они пользовались, какъ видно изъ постоянной полемики съ ними Платона,—все это не показываетъ, чтобы они были въ презрѣніи. Какъ люди, имѣвшіе успѣхъ, они могли внушать отвращеніе какой нибудь одной партіи. Ихъ могли также презирать нѣкоторые искренніе, глубокіе мыслители. Но вопросъ не въ томъ, какъ относились къ нимъ отдѣльныя лица; намъ надо знать, какъ смотрѣло на нихъ государство. Не въ томъ дѣло, презиралъ ли Платонъ Горгія, а въ томъ, дозволяли ли ему аѳиняне проповѣдовать самую возмутительную, ничѣмъ не замаскированную безнравственность. Во всѣ времена были смѣлые умы; были также люди безстыдные и испорченные. Но все, что намъ извѣстно о человѣческой природѣ, заставляетъ насъ рѣшительно отвергнуть возможность существованія людей настолько дерзкихъ, чтобы проповѣдовать завѣдомо грубую безнравственность, и настолько безстыдныхъ, чтобы открыто признаваться въ этомъ *).

Несомнѣнно, что софисты, обучая искусству «изъ чернаго дѣлать бѣлое», неповинны были въ чемъ либо такомъ, что считалось предосудительнымъ, хотя серьезные мыслители, въ родѣ Платона и Аристотеля, и могли презирать ту поверхностную философію, которая порождала это искусство.

Но если, за исключеніемъ такихъ серьезныхъ умовъ, какъ Платонъ и Аристотель, никто не считалъ это искусство предосудительнымъ, то понятно, что оно не могло носить того характера, кото-

*) Секстъ Эмпирикъ разсказываетъ, что аѳиняне осудили Протагора на смерть за то, что онъ объявилъ, что вслѣдствіе недостаточности своихъ знаній онъ не можетъ сказать, существуютъ ли боги, и если существуютъ, то не знаетъ, что они такое. Можно ли послѣ этого допустить, чтобы аѳиняне относились терпимо къ софистамъ, если бы послѣдніе дѣйствительно были таковы, какими они считаются въ наше время.

рый приписанъ ему антагонистами и клеветниками софистовъ. Явно безнравственное ученіе, какъ мы уже замѣтили, возмущало бы всякую человѣческую душу, софистовъ же не только не побивали камнями, но даже напротивъ: они пользовались огромнымъ почетомъ, и ихъ услуги щедро вознаграждались. Можно думать поэтому, что или ихъ ученіе было совсѣмъ не таково, какимъ оно выставлялось, или же, что греки не считали его безнравственнымъ. Мы увидимъ, что справедливо и то, и другое. Съ одной стороны, софисты учили вовсе не тому, что обыкновенно приписывается имъ, а съ другой стороны, то, чему они учили, далеко не признавалось безнравственнымъ. Остановимся на этихъ двухъ пунктахъ.

Во первыхъ, не существовало никакой доктрины, общей всѣмъ софистамъ, какъ это ясно доказалъ м-ръ Гротъ. Софисты не составляли особой секты или какой-либо такой философской школы, которая придерживалась бы ученія, называемаго нѣмцами *софистикой*. Никакой софистики у грековъ не было. Каждый софистъ имѣлъ свои собственные взгляды и вовсе не связанъ былъ мнѣніями другихъ софистовъ, также какъ въ наше время адвокатъ отнюдь не обязанъ раздѣлять теологическія воззрѣнія всего адвокатскаго сословія, или какъ тотъ или другой профессоръ краснорѣчія вовсе не обязанъ подавать свой голосъ за одно со всѣми другими профессорами. Если мы примемъ это во вниманіе, то тотчасъ станетъ очевиднымъ, какъ неосновательно приписывать всѣмъ софистамъ мнѣнія, высказанныя какимъ-либо однимъ софистомъ и притомъ извѣстныя намъ по каррикатурному изложенію ихъ Платономъ. Вообще, признавать какую-то «софистическую *доктрину*» совершенно нелѣпо; мы можемъ говорить только о «софистическомъ *искусствѣ*» и, осуждая его, должны въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, указывать на то или другое провинившееся лицо.

Софисты учили искусству вести споры. Склонность грековъ къ крючкотворству и тяжбамъ благопріятствовала процвѣтанію подобнаго искусства. Ихъ чрезвычайная любовь къ судебнымъ процессамъ извѣстна всѣмъ, знакомымъ съ греческою исторіей. Изъ каррикатурнаго изображенія судебнаго процесса у Эсхила, въ его во всѣхъ другихъ отношеніяхъ потрясающей драмѣ «Эвмениды», видно, съ какимъ жаднымъ любопытствомъ греки относились къ самымъ мелкимъ подробностямъ процесса. Для удовлетворенія такого спроса не замедлило явиться и предложеніе. Кораксъ и Исзій составили правила для веденія споровъ. Затѣмъ появились разсужденія Протагора о наиболѣе важныхъ сторонахъ судопроизводства, а Горгій составилъ рядъ образцовъ для обвиненія и защиты, обнимающихъ всѣ случаи, какіе только могутъ представиться на практикѣ. Короче сказать, гражданъ учили быть своими собственными адвокатами.

Такое искусство ни въ какомъ случаѣ не заключало въ себѣ чего-либо безнравственнаго. Если бы оно и могло или, дѣйствительно, вело бы къ безнравственности, то все таки немногіе греки возставали бы противъ него, въ виду его крайней необходимо-

сти. «Всякій, кто желалъ достигнуть вліятельнаго положенія, долженъ былъ обладать хотя какою-либо способностью убѣждать другихъ или опровергать чужія мнѣнія, защищать себя отъ обвиненій или, въ случаѣ нужды, самому обвинять другихъ. Такому человѣку нуженъ былъ даръ слова какъ для частныхъ бесѣдъ и сношеній съ своими политическими приверженцами, такъ и для произнесенія рѣчей въ тѣхъ общественныхъ собраніяхъ, которыя созывались оффиціально. Даже для того, кто командовалъ арміей или флотомъ, независимо отъ существованія военныхъ законовъ и привычки къ дисциплинѣ со стороны подчиненныхъ, необходимо было хорошо владѣть рѣчью, такъ какъ и отъ этого не мало зависѣла возможность поддерживать въ подчиненныхъ хорошее настроеніе духа, возбуждать въ нихъ довѣріе къ себѣ и заставлять ихъ повиноваться. Но не только политическимъ вождямъ народа невозможно было обойтись безъ ораторскаго искусства. Во всѣхъ демократіяхъ и, вѣроятно, въ различныхъ мѣстностяхъ, гдѣ существовали олигархіи свободнаго характера, суды были болѣе или менѣе многочисленны, и судопроизводство было гласное и публичное; въ особенности въ Аѳинахъ дикастеріи были весьма многочисленны и судьи получали плату. Никто не могъ послать въ судъ, вмѣсто себя, наемнаго адвоката, но всякій долженъ былъ явиться въ судъ лично, если онъ желалъ получить удовлетвореніе за причиненное ему зло или самъ былъ обвиняемъ въ чемъ-либо. Поэтому, всякій, хотя бы онъ и былъ правъ, рисковалъ быть осужденнымъ или могъ проиграть процессъ, если не обладалъ даромъ слова настолько, чтобы съумѣть разъяснить свое дѣло дикастамъ, равно какъ и опровергнуть ложныя утвержденія и разоблачить софизмы противника. Нужда въ въ этомъ могла встрѣтиться всякому гражданину, и богатому, и бѣдному, и потому владѣть сколько-нибудь рѣчью было столь же необходимо, какъ и владѣть хотя бы до нѣкоторой степени оружіемъ». Такимъ образомъ даже та умственная изворотливость, которая изъ чернаго творитъ бѣлое, сдѣлалась въ нѣкоторомъ родѣ добродѣтелью, какъ необходимое умѣніе владѣть аргументами, котораго добивались всѣ аѳиняне. Въ настоящее время мы посылаемъ говорить за себя наемнаго адвоката, и потому намъ нѣтъ нужды пріобрѣтать это умѣнье. Но спрашивается, считаются ли наши адвокаты развратителями общества, и говоримъ ли мы, что они «черное обращаютъ въ бѣлое», говоримъ ли мы, что только въ этомъ одномъ и состоитъ назначеніе адвокатуры! Каждый адвокатъ, защищая уголовнаго преступника, напрягаетъ всю свою энергію и пускаетъ въ ходъ всѣ свои знанія и свое искусство для того, чтобы неправду изобразить подъ видомъ правды. Порицаемъ-ли мы Серджанта Тальфура или Сера Фредерика Тейзигера, если имъ удается выиграть дѣло, хотя бы оно и было грязное! Напротивъ, чѣмъ хуже дѣло, тѣмъ больше славы для адвоката.

Но предположимъ, что Серджантъ Тальфуръ даетъ уроки судебнаго краснорѣчія; предположимъ, что онъ объявилъ во всеобщее

свѣдѣніе, что за извѣстное вознагражденіе онъ научитъ всякаго искусству излагать свои мысли, вести споры, а также покажетъ, какъ допрашивать свидѣтелей и пользоваться всякими юридическими уловками и изворотами, такъ что учащійся можетъ сдѣлаться своимъ собственнымъ адвокатомъ. Все это, конечно, будетъ не въ порядкѣ вещей, но можно-ли считать это безнравственнымъ. Серьезно мыслящіе люди, быть можетъ, возразятъ, что м-ръ Тальфуръ, давая возможность обращать черное въ бѣлое, будетъ плодить плутовъ и негодяевъ. Но это взглядъ серьезно мыслящихъ людей, а не самого учителя. Безъ сомнѣнія справедливо, что иногда ораторское искусство, остроуміе и разныя уловки доставляютъ торжество грязному дѣлу, но справедливо съ другой стороны, что благодаря тому же и честный человѣкъ выигрываетъ, а многіе плуты терпятъ неудачу. Если иногда неправое дѣло торжествуетъ, благодаря судебному краснорѣчію, то за-то оно же даетъ чувствовать и всю силу правды. Первое есть необходимое зло, послѣднее же и составляетъ истинную цѣль правосудія. Калликлъ, защищая Горгія, возражаетъ Сократу такимъ образомъ: «Если кто-нибудь обвинитъ васъ въ преступленіи, котораго вы не совершали, и вы будете заключены въ тюрьму, вы придете въ изумленіе, и обезумѣвъ не найдетесь, что сказать, а затѣмъ, когда вы предстанете предъ судомъ, то какъ бы ни былъ ничтоженъ и слабъ вашъ обвинитель, но если ему вздумается обвинить васъ въ уголовномъ преступленіи, вы погибли. Что же это за мудрость, если обладающій ею даровитый человѣкъ не въ состояніи воспользоваться превосходствомъ своей природы и не способенъ предохранить себя и другихъ отъ величайшихъ опасностей, тогда какъ враги его могутъ присвоить себѣ всю его собственность и довести его до положенія тѣхъ, которые лишаются всѣхъ правъ по приговору суда?»

Если допустимъ, что Серджантъ Тальфуръ, обучая судебному краснорѣчію поступаетъ не безнравственно, но лишь оригинально, то намъ остается только распространить взятый нами примѣръ на область политики и тогда, представивъ себѣ демократическое государство Аѳинъ, гдѣ демагоги постоянно были на сторожѣ, мы поймемъ, почему искусство софистовъ могло не считаться безнравственнымъ. Слѣдующій отрывокъ изъ «Республики» Платона можетъ служить дальнѣйшимъ подтвержденіемъ нашего взгляда, имѣющимъ въ данномъ случаѣ особую силу.

Сократъ, указывая на продажность учителей, слывшихъ подъ именемъ софистовъ, говоритъ: «Эти софисты учили только тому, что практикуется самимъ народомъ въ собраніяхъ, тѣмъ не менѣе софисты называютъ это мудростію. Они поступаютъ совершенно такъ, какъ человѣкъ, который вздумалъ бы наблюдать инстинкты и привычки какого-либо огромнаго и сильнаго животнаго, чтобы узнать какъ лучше подойти къ нему, отъ чего оно приходитъ въ ярость или успокаивается, какіе крики онъ издаетъ и какіе звуки укрощаютъ или раздражаютъ его. Изучивъ все это и назвавъ свои зна-

нія мудростью, человѣкъ этотъ передаетъ ихъ другимъ, не понимая, что хорошо или постыдно въ этихъ инстинктахъ и привычкахъ; онъ называетъ хорошимъ то, что нравится животному, а дурнымъ то, что сердитъ его, но онъ не понимаетъ разницы между тѣмъ, что хорошо само по себѣ (безусловно), и тѣмъ, что хорошо лишь относительно» *).

Мы видимъ въ этихъ словахъ (которыя перефразированы въ журналѣ *Quarterly Review* **) и выдаются имъ за несомнѣнное и истинное выраженіе доктринъ софистовъ) обычную наклонность Платона къ карrикатурѣ, но изъ нихъ ясно слѣдуетъ, что софисты не учили чему-либо противорѣчащему общественной нравственности, хотя ихъ искусство и могло оскорблять нравственность отвлеченную. Самый фактъ ихъ популярности доказываетъ, что они только откликались на запросъ публики; они удовлетворяли всеобщему требованію и за это получали денежное вознагражденіе. Платонъ постоянно указываетъ на ихъ продажность, но онъ самъ былъ богатъ, и ему легко было дѣлать саркастическія замѣчанія на этотъ счетъ. Греки платили своимъ музыкантамъ, художникамъ, скульпторамъ, врачамъ, поэтамъ и школьнымъ учителямъ; почему же философы должны составлять исключенія? Денежное вознагражденіе получалъ, между прочимъ, и Зенонъ Элейскій, а также и Демокритъ; впрочемъ, оба эти философа иногда причисляются къ софистамъ. Но мы не понимаемъ, почему для философовъ вообще постыднѣе брать деньги, чѣмъ для поэтовъ; а извѣстно, что послѣдніе получали очень хорошую плату.

Мы старались показать, что «софистическое искусство» (а оно одно только обще всѣмъ софистамъ) не заключаетъ въ себѣ ничего безнравственнаго или по крайней мѣрѣ не считалось безнравственнымъ Греками; теперь же мы посмотримъ — на сколько справедливо старое обвиненіе софистовъ въ томъ, что они развращали аѳинскую молодежь и что будто бы ученіе ихъ, по самой сущности своей, вело къ деморализаціи.

Что Аѳиняне не считали софистовъ развратителями молодежи, это ясно изъ того, что они ни въ чемъ не обвиняли софистовъ, тогда какъ они осудили между прочимъ Сократа (изъ чего видно, что они не относились индифферентно къ мнѣніямъ философовъ). Когда Анаксагоръ и Протагоръ стали подрывать основы нравственности и выражать идеи, несогласныя съ господствовавшею въ Аѳинахъ религіей, они были изгнаны; но были-ли въ чемъ-либо обвинены Горгій, Гиппій или Продикъ?

Но искусство софистовъ по существу своему могло вліять развращающимъ образомъ, хотя бы это и не было замѣтно для современниковъ. Мы именно такъ и смотримъ на софистовъ; однако рѣшительно невозможно возлагать на нихъ отвѣтственность за тѣ по-

---

*) Платонъ, Resp., VI, 291.

**) № XIII, стр. 288.

слѣдствія, къ которымъ приводитъ ихъ профессія. Вообще логическія послѣдствія—точка зрѣнія неправильная. Люди не могутъ отвѣчать за то, къ чему, по мнѣнію другихъ, приводятъ ихъ идеи. Сократъ былъ осужденъ на смерть именно за тѣ послѣдствія, къ которымъ, какъ казалось другимъ, можетъ вести его ученіе; столь же безосновательно и обычное порицаніе софистовъ. М-ръ Гротъ, обращая вниманіе на это обстоятельство, говоритъ, что Аѳины въ концѣ Пелопонезской войны были не болѣе деморализованы, чѣмъ въ дни Мильтіада и Аристида, но если бы и дѣйствительно аѳинскіе нравы въ первую эпоху были распущеннѣе, то прежде чѣмъ обвинять въ этомъ софистовъ, слѣдуетъ поискать доказательствъ болѣе вѣскихъ чѣмъ тѣ, которыя обыкновенно приводятся.

Но почему, спрашивается, Платонъ всегда отзывается о софистахъ въ такихъ жесткихъ выраженіяхъ? Почему онъ считаетъ ихъ ученіе столь опаснымъ? Причина здѣсь, конечно, та, что онъ совершенно расходится съ софистами. Онъ ненавидѣлъ ихъ потому, почему Кальвинъ ненавидѣлъ Сервета; но такъ какъ по природѣ своей онъ былъ великодушнѣе Кальвина, то его ненависть не выражалась въ столь гнусной формѣ. Если Платонъ осуждаетъ софистовъ, то точно такъ же онъ долженъ осуждать всѣхъ общественныхъ дѣятелей того времени. «При чтеніи *Горгія* или *Республики* всякій замѣтитъ, говоритъ Гротъ, какъ скоръ и неразборчивъ Платонъ на обвинительные приговоры. На всѣхъ онъ налагаетъ одно общее клеймо позора, на софистовъ и риторовъ, на музыкантовъ и поэтовъ, равно какъ и на всѣхъ государственныхъ людей прошлаго и настоящаго времени, не исключая даже и великаго Перикла» *). Но онъ на столько далекъ былъ отъ того, чтобы считать софистовъ по преимуществу развратителями аѳинскаго общества, что даже прямо вооружается противъ подобнаго мнѣнія въ одномъ замѣчательномъ мѣстѣ своей *Республики*. «Порочевъ, говоритъ онъ, весь народъ или общество со всей его системой морали съ его умомъ и чувствами; наставники такого общества должны быть также порочны,—иначе ихъ ученіе не было бы принято; если бы они учили добру, то преобладающія вліянія уничтожили бы результаты ихъ наставленій, и они оказали бы дѣйствіе лишь на немногихъ избранныхъ лицъ» **).

Истина заключается однако въ томъ, что насколько софисты пропагандировали какое-либо ученіе, оно носило этическій характеръ; предполагать же, что можно обучать безнравственной этикѣ, т. е. такой системѣ нравственности, которая завѣдомо ведетъ къ безнравственности, нелѣпо. Чтобы выяснить этотъ пунктъ, попытаемся опредѣлить, въ чемъ заключалось ихъ ученіе.

---

*) Grote, VIII, 3 537.

**) Ibid.; стр. 59 Слова эти заимствованы изъ «Республ.», VI (стр. 388, изд. Бэккера); здѣсь софисты прямо названы по имени, какъ учителя тѣхъ, о комъ идетъ тамъ рѣчь.

Платонъ выставляетъ это ученіе, конечно, въ каррикатурномъ видѣ, ибо невозможно, чтобы кто-либо серьезно держался взглядовъ, подобныхъ тѣмъ, которые изложены у Платона. Мы не видимъ у него подлинныхъ мнѣній Протагора и Горгія, идеи ихъ приведены въ искаженномъ видѣ. Платонъ, выбравъ одну изъ ихъ доктринъ и объяснивъ ее по своему, старается показать, что она ведетъ къ вопіющей нелѣпости и безнравственности. Это походитъ на то, какъ если бы Битти вздумалъ передать намъ въ своемъ изложеніи ученіе Беркли. Какъ извѣстно, Беркли отрицалъ существованіе внѣшняго міра, утверждая, что онъ есть не что иное, какъ міръ идей. Битти, осмѣивая такое воззрѣніе, совѣтовалъ Беркли послѣдовать своимъ принципамъ и попробовать пройтись надъ пропастью. Конечно, Битти въ этомъ случаѣ дѣлаетъ грубую ошибку; съ его стороны это—ignoratio elenchi. Битти не понялъ доводовъ Беркли и вывелъ заключеніе изъ своей ошибки. Предположимъ, что Битти написалъ діалогъ въ родѣ одного изъ діалоговъ Платона, предположимъ далѣе, что онъ заставляетъ Беркли излагать свои взгляды такъ, какъ онъ самъ, Битти, толкуетъ ихъ, т. е. впадая въ нѣкоторое преувеличеніе для вящаго эффекта и даже въ нелѣпости для болѣе легкаго опроверженія противника; спрашивается, какъ онъ заставилъ бы говорить Беркли? Онъ конечно вложилъ бы въ уста его приблизительно такую рѣчь: «Да, я утверждаю, что нѣтъ такого внѣшняго міра, какой обыкновенно представляютъ себѣ люди. Нѣтъ матеріи, но существуютъ только идеи. Если бы я попробовалъ пройтись надъ пропастью, со мной не случилось бы никакого несчастія, потому что это только идеальная пропасть». Таково толкованіе Битти; извѣстно—на сколько оно справедливо; но столь же несправедливъ и взглядъ Платона на софистовъ. Заглянувъ въ сочиненіе Беркли, мы получимъ возможность опровергнуть Битти, Платона же намъ поможетъ опровергнуть наше знаніе человѣческой природы. Опытъ говоритъ намъ, что ни одинъ человѣкъ и тѣмъ менѣе цѣлая корпорація людей, не можетъ серьезно, публично и постоянно распространять идеи, подрывающія всякую нравственность, не подвергаясь за это самому тяжкому наказанію. Для того, чтобы распространять безнравственныя идеи съ самой слабой надеждой на успѣхъ, человѣкъ долженъ дѣйствовать во имя безусловной нравственности. Учить безнравственности и открыто считать это безнравственнымъ—въ этомъ и заключалось, по мнѣнію Платона, профессія софистовъ *), мнѣніе, которое въ самомъ себѣ заключаетъ противорѣчіе.

---

*) Это мнѣніе высказано Платономъ въ его діалогѣ «Протагоръ», и на это онъ часто ссылался, какъ на доказательство безстыдства софистовъ и иногда того нерасположенія, съ которымъ относились къ нимъ. Но что касается насъ, то мы видимъ въ этомъ только доказательство наклонности Платона къ каррикатурѣ.

§ II. Протагоръ.

Совершенно неосновательно отдѣлять софистовъ отъ прежнихъ философовъ, какъ будто они не были прямымъ продуктомъ предшествовавшихъ попытокъ въ области мысли. Софисты своимъ появленіемъ свидѣтельствовали о наступленіи кризиса въ философіи. Софисты — это отрицательный выходъ изъ той дилеммы, въ виду которой очутилась философія и изъ которой положительный выходъ указанъ былъ Сократомъ.

Протагоръ, который, какъ говорятъ, открыто призналъ себя софистомъ, родился въ Абдерѣ, гдѣ Демокритъ замѣтилъ его, какъ носильщика, выказавшаго особенную изобрѣтательность въ связываніи узла *). Благодаря этому обстоятельству, Демокритъ будто бы сталъ обучать его философіи. Разсказъ этотъ апокрифиченъ, но онъ указываетъ на связь, существовавшую между воззрѣніями этихъ двухъ мыслителей. Если предположить, что ученіе Демокрита принято Протагоромъ, то въ такомъ случаѣ онъ долженъ былъ отвергнуть Единое элейской школы и признать существованіе Многаго. У Демокрита же онъ могъ заимствовать мнѣніе о томъ, что мысль есть ощущеніе и что слѣдовательно нашему знанію доступны только видимыя явленія. Но въ системѣ Демокрита были два пункта, съ которыми онъ не могъ бы примириться, именно: атомистическая теорія и теорія мышленія. Эти двѣ теоріи взаимно дополняютъ другъ друга. Безъ помощи интуитивнаго мышленія не могло бы быть установлено понятіе объ атомахъ, а понятіе объ атомахъ недоступныхъ чувству приводитъ къ признанію интуитивнаго мышленія. Протагоръ отвергъ атомы и потому долженъ былъ отвергнуть и интуитивное мышленіе. Онъ утверждалъ, что мысль есть ощущеніе и что слѣдовательно всякое знаніе индивидуально.

Если бы мѣсто рожденія Протагора, равно какъ и преданіе, не заставляли насъ предполагать нѣкоторую связь между нимъ и Демокритомъ, то мы могли бы изъ нѣкоторыхъ выраженій Платона заключить, что Протагоръ заимствовалъ свое ученіе у Гераклита. Дѣйствительно, онъ близко стоитъ къ послѣднему, если судить по тѣмъ выводамъ, къ которымъ онъ былъ приведенъ своей доктриной. Какъ бы то ни было, но безспорно, что по его ученію мысль тождественна съ ощущеніемъ и имъ ограничивается. Отсюда слѣдуетъ, что все истинно *относительно*; всякое ощущеніе какъ таковое истинно, и такъ какъ нѣтъ ничего кромѣ ощущенія, то наши знанія по необходимости измѣнчивы и несовершенны. Въ человѣкѣ склонномъ къ меланхоліи, какимъ былъ Гераклитъ, такое ученіе

---

*) Мы не знаемъ, что значитъ въ точности слово *Tirly*, но обыкновенно полагаютъ, что Tirly — узелъ носильщика, какой мы можемъ видѣть и теперь. Быть можетъ Протагоръ изобрѣлъ какой либо деревянный снарядъ въ родѣ того, которымъ пользуются стекольщики и который употребляется до настоящаго времени носильщиками въ Греціи и Италіи.

лишь усиливало грустное настроеніе духа и даже порождало отчаяніе. Но людей болѣе гибкаго ума, людей болѣе самонадѣянныхъ подобная доктрина приводила къ энергическому скептицизму, который и выразился у Протагора формулой: «Человѣкъ есть мѣра вещей».

Психологическая доктрина Протагора весьма обстоятельно изложена Секстомъ Эмпирикомъ, на котораго мы можемъ въ этомъ случаѣ смѣло положиться. Приводимъ въ переводѣ слѣдующій отрывокъ изъ его сочиненія:

«Матерія, говоритъ Протагоръ, постоянно измѣняется *). Между тѣмъ какъ она приращается и убываетъ, чувства также претерпѣваютъ измѣненія соотвѣтственно возрасту и состоянію тѣла». Протагоръ утверждалъ также, что причины всѣхъ явленій заключаются въ матеріи, какъ ея *субстраты* (τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ), и матерія сама по себѣ можетъ быть и на самомъ дѣлѣ тѣмъ, чѣмъ она кажется всякому. Но у людей воспріятія мѣняются въ разныя времена соотвѣтственно тѣмъ измѣненіямъ, которымъ подвергается воспринимаемый предметъ. Человѣкъ здоровый воспринимаетъ предметы такъ, какъ они представляются всѣмъ другимъ здоровымъ людямъ, и на оборотъ. Затѣмъ восиріятія находятся въ зависимости отъ возраста, а также отъ бодрствованія и сна.

Поэтому, человѣкъ есть критерій всего существующаго; то, что онъ воспринимаетъ, существуетъ, но что никѣмъ не воспринимается, того нѣтъ и въ дѣйствительности **).

Если таково было ученіе, къ которому софисты приведены были неопровержимыми, какъ они полагали, доводами, то отсюда вполнѣ понятенъ ихъ скептицизмъ. Различіе между софистами и истинными скептиками заключается въ томъ, что хотя и тѣ, и другіе убѣждены были въ несостоятельности знанія, но скептики удовольствовались этимъ убѣжденіемъ, тогда какъ софисты, увѣренные въ безплодности всякихъ попытокъ овладѣть тайнами вселенной, обратили вниманіе на свои отношенія къ другимъ людямъ; они посвятили себя изученію политики и риторики ***). Если нѣтъ возможности найти истину, говорили они, то остается воздѣйствовать на людей силою убѣжденія. Хотя одно мнѣніе столь же истинно, какъ и другое, т. е. хотя ни то, ни другое не можетъ быть названо истиннымъ,—тѣмъ не менѣе для блага общества желательно было бы, по ихъ мнѣнію, чтобы извѣстныя мнѣнія преобладали, и если логика для этого безсильна, то риторика въ этомъ случаѣ есть

---

*) Τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι — выраженіе, которое могло бы, если только оно не заимствовано Секстомъ у Платона, подтвердить только что высказанное нами предположеніе относительно ученія Гераклита, какъ источника философіи Протагора.

**) Hypot. Pyrrhon, стр. 44.

***) См. у Платона опредѣленіе софистическаго искусства, *Sophista*, стр. 146.

вполнѣ дѣйствительное средство. Отсюда понятно, почему Платонъ влагаетъ въ уста Протагора изрѣченія, что мудрый человѣкъ есть врачъ души, и что хотя онъ не въ состояніи дать намъ болѣе вѣрныя понятія, такъ какъ всѣ понятія равно истинны, но вырабатываемыя имъ идеи могутъ быть для насъ болѣе подходящими и болѣе полезными. Такимъ путемъ человѣкъ въ состояніи и исцѣлять общество; ибо силою краснорѣчія онъ можетъ внести въ него добрыя чувства и вытѣснять ими низменныя и пагубныя *).

Ученіе это можетъ быть ложно; но не является ли оно естественнымъ порожденіемъ философіи того времени? Ученіе это, можетъ быть, также и безнравственно, но необходимо ли оно̀ ведетъ къ той явной и наглой безнравственности, которая приписывается софистамъ? По нашему мнѣнію, это ученіе есть не болѣе и не менѣе, какъ результатъ признанія полной несостоятельности знанія. Протагоръ провелъ свою юность въ изученіи философіи, но онъ нашелъ, что это изученіе безплодно, и потому онъ оставилъ его и направилъ свое вниманіе въ иную сторону. Будучи человѣкомъ практическимъ, онъ искалъ и соотвѣтствующей дѣятельности. Потерпѣвъ неудачу на одномъ пути, онъ перешелъ на другой съ твердымъ убѣжденіемъ въ необходимости добиться чего либо болѣе опредѣленнаго, съ чѣмъ можно было бы выступить на арену дѣятельности. Платонъ не видѣлъ болѣе благородной цѣли въ жизни, какъ созерцаніе бытія и тѣхъ идеаловъ добра, правды и прекраснаго, отраженіемъ которыхъ является все доброе, справедливое и прекрасное на землѣ. Съ такими взглядами на жизнь онъ естественно долженъ былъ возмущаться скептицизмомъ софистовъ. Скептицизмъ этотъ ясно выраженъ въ слѣдующемъ отрывкѣ изъ рѣчи Калликла, приведенномъ у Платона въ его діалогѣ «Горгій»:

«Философія—прекрасная вещь, если ею заниматься въ юности; но она разрушительно дѣйствуетъ на того, кто изучаетъ ее не въ надлежащіе годы, потому что, какъ бы ни была велика у человѣка естественная склонность къ ней, но если онъ философствуетъ слишкомъ долго, то онъ неизбѣжно становится неопытнымъ во всемъ, что̀ необходимо для пріобрѣтенія славы, онъ не будетъ знать законовъ своей страны и ему незнакомы будутъ тѣ средства, посредствомъ которыхъ можно вліять на другихъ людей въ практической жизни какъ частной, такъ и общественной. Ему чужды удовольствія и страсти людей, и онъ не имѣетъ никакого понятія о человѣческихъ характерахъ и нравахъ. Когда такой человѣкъ выступаетъ на поприще частной или общественной дѣятельности, онъ возбуждаетъ только смѣхъ, какъ тѣ политики, которые, вступивъ съ вами въ бесѣду, пускаются въ препирательства. Каждый человѣкъ, какъ говоритъ Еврипидъ, занимается тѣмъ, къ чему онъ чувствуетъ себя наиболѣе способнымъ, а въ чемъ онъ слабъ, того онъ избѣгаетъ и о томъ дурно отзывается, восхваляя лишь тѣ занятія, которыя доставили ему успѣхъ,

*) Theoetetus, стр. 228.

и воображая, что этимъ самымъ онъ выставляетъ на видъ свое превосходство. Лучше всего, по моему мнѣнію, не чуждаться ни того, ни другого рода дѣятельности. Полезно получить такое воспитаніе, которое дало бы понятіе о философіи; молодому человѣку вполнѣ прилично философствовать. Но если онъ продолжаетъ заниматься философіей и въ старости, онъ дѣлается смѣшонъ, и я смотрю на него такъ-же, какъ на какого-нибудь зрѣлаго человѣка, который лепечетъ и играетъ какъ ребенокъ. При видѣ старика, продолжающаго философствовать, мнѣ приходитъ на умъ, что его слѣдуетъ высѣчь. Какъ бы ни былъ великъ его природный талантъ, онъ принужденъ избѣгать общественныхъ собраній, гдѣ, какъ говоритъ поэтъ, люди дѣлаются знаменитыми, онъ долженъ прятаться и проводить свою жизнь въ тиши, что нибудь нашептывая въ своемъ углу двумъ или тремъ юношамъ, но никогда не высказывая громогласно ничего великаго, смѣлаго и благороднаго».

Изъ сочиненія Грота и даже Целлера, относящагося вообще недружелюбно къ софистамъ *), а также и изъ словъ Платона и Ксенофонта вполнѣ ясно, что Протагоръ, равно какъ и Продикъ **), хотя и не имѣли высшихъ абстрактныхъ понятій о добрѣ, но во всякомъ случаѣ распространяли безукоризненно нравственные принципы. Этика софистовъ, быть можетъ, и не имѣетъ возвышеннаго характера, но даже враги ихъ признаютъ, что она соотвѣтствовала требованіямъ практической жизни. Софисты сомнѣвались въ возможности философіи; они вѣрили только въ ораторское искусство. Посѣщая различные города, они не могли не замѣтить разнообразія въ законахъ и установленіяхъ, существующихъ въ различныхъ государствахъ. Подъ впечатлѣніемъ этого разнообразія, они пришли къ мысли, что понятіе о справедливости и неправдѣ не абсолютно, а относительно. Это и было основнымъ принципомъ ихъ ученія, вытекавшимъ изъ ихъ взгляда на истину. По ихъ мнѣнію, нѣтъ вѣчной правды, потому что нѣтъ вѣчной истины; τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ—нѣтъ закона общаго, но есть лишь законъ, принятый въ томъ или другомъ городѣ. То, что считается въ такомъ-то городѣ справедливымъ и честнымъ, сохраняетъ свою силу только для этого города, пока преобладаютъ соотвѣтствующіе взгляды». Такое отрицаніе отвлеченной истины и отвлеченной справедливости, легко можетъ быть доведено до абсурда и попранія всякой нравственности, но у насъ нѣтъ доказательствъ, чтобы со-

---

*) См. Phil. der Griechen, I, 775. Въ одной изъ своихъ замѣтокъ Целлеръ указываетъ на то, что Штейнгартъ сомнѣвается, чтобы авторомъ мифа, приписаннаго Платономъ Протагору, былъ послѣдній, такъ какъ мифъ этотъ «вполнѣ достоинъ самого Платона». Это вполнѣ характеризуетъ отношеніе комментаторовъ къ софистамъ, но мы спросимъ объ этомъ мифѣ вмѣстѣ съ Целлеромъ: «Aber warum soll er für Protagoras zu gut sein?»

**) Аристофанъ, рѣзко осуждая софистовъ, дѣлаетъ исключеніе въ пользу Продика, и дѣйствительно, авторъ хорошо извѣстнаго разсказа «Выборъ Геркулеса», не могъ не пользоваться уваженіемъ даже своихъ противниковъ.

фисты такъ далеко заходили въ своихъ выводахъ. Платонъ, однако, часто судитъ о нихъ по тѣмъ выводамъ, къ которымъ можетъ привести ихъ ученіе, но независимо отъ того, что и въ этомъ случаѣ словамъ его нельзя придавать никакой вѣры, мы нерѣдко встрѣчаемъ у него преувеличенія и невѣрности въ констатированіи общихъ положеній софистовъ. Такъ, онъ по различнымъ поводамъ замѣчаетъ, что софисты учили, будто сила есть право, и новѣйшіе писатели, всегда опирающіеся на его свидѣтельство, единогласно повторяютъ эти утвержденія Платона. Тѣмъ не менѣе ясно, что софисты могли придерживаться приписываемаго имъ Платономъ взгляда лишь въ крайне условной формѣ. Въ первой книгѣ его *Республики* софистъ Ѳразимахъ, объясняя этотъ взглядъ, говоритъ, что справедливость есть законъ, изданный тою партіею, которая наиболѣе сильна въ государствѣ. Такъ въ демократическомъ государствѣ законы — это повелѣніе народа; законы эти существуютъ для его пользы и потому они справедливы. Изъ того, что Платонъ ограничиваетъ такимъ образомъ смыслъ абстрактной формулы «сила есть право», можно думать, что софисты никогда не провозглашали подобной формулы и что она приведена Платономъ лишь для поясненія ихъ ученія. Софисты утверждали, что всякій законъ есть лишь результатъ условнаго постановленія, имѣющаго значеніе только для того государства, въ которомъ оно состоялось, и такъ какъ подобнаго рода постановленіе необходимо исходитъ отъ сильнѣйшей партіи, другими словами, такъ какъ оно должно выражать волю большинства, то отсюда и слѣдуетъ, что справедливость есть выгода сильнѣйшаго.

Изъ предыдущаго достаточно, какъ мы полагаемъ, ясно, что идеи, приписываемыя софистамъ Платономъ, нерѣдко передаются имъ въ искаженномъ, каррикатурномъ видѣ и что онѣ во всякомъ случаѣ допускаютъ весьма различное толкованіе. Горгій, прочитавъ діалогъ Платона, названный его именемъ, съ полнымъ правомъ могъ бы воскликнуть: «я не узнаю самого себя, но этотъ молодой человѣкъ обладаетъ большимъ сатирическимъ талантомъ».

Софисты были естественнымъ продуктомъ идей современной имъ эпохи. Въ нихъ мы видимъ первый энергическій протестъ противъ метафизики. Но, разумѣется, этотъ протестъ нельзя смѣшивать съ протестомъ Бэкона; въ немъ не слѣдуетъ видѣть зачатковъ положительной философіи. Это былъ протестъ сбитыхъ съ толку умовъ. Философія того времени вела къ скептицизму, но скептицизмъ не удовлетворяетъ энергическихъ людей. Тогдашняя философія подвергалась нападкамъ не вслѣдствіе того, что найденъ былъ другой болѣе надежный и вѣрный путь изслѣдованія, а потому, что найдено было, что философія ни къ чему неспособна привести. Таковъ былъ скептицизмъ софистовъ, но это скептицизмъ такого рода, которымъ не могъ удовлетвориться никакой великій философскій умъ; съ появленіемъ Сократа философія снова пріобрѣтаетъ власть.

ЭПОХА ЧЕТВЕРТАЯ.

НОВАЯ ЭРА, НАЧИНАЮЩАЯСЯ ПОЯВЛЕНІЕМЪ НОВАГО МЕТОДА.

ГЛАВА I.

СОКРАТЪ.

§ I. Жизнь Сократа.

Между тѣмъ какъ блестящіе софисты пріобрѣтали деньги и пожинали славу, протестуя противъ философіи и обучая подъ именемъ краснорѣчія и ораторскаго искусства діалектитескимъ фокусамъ, среди нихъ внезапно появился загадочный противникъ. Онъ составлялъ совершенную противоположность имъ. Тогда какъ они пренебрегали истиной и отрицали ее, онъ избралъ ее властительницей своей души. Терпѣливо, съ неутомимой энергіей домогался этотъ возвышеннаго и обширнаго ума человѣкъ вступить въ тѣсное единеніе съ тою истиной, которую софисты покинули для денегъ и славы, но которой онъ остался вѣренъ и въ нищетѣ. Они учили всему, чему угодно, онъ же зналъ только то, что онъ ничего не зналъ, онъ не допускалъ, чтобы можно было научить человѣка чему бы то ни было. Но онъ разсчитывалъ, однако, быть полезнымъ своимъ ближнимъ не обученіемъ ихъ, а облегченіемъ для нихъ возможности самимъ учиться. Его задача заключалась въ выясненіи другимъ ихъ собственныхъ мыслей, и онъ выразилъ это юмористическимъ сравненіемъ своей миссіи съ профессіей своей матери, которая была повивальной бабкой. То, что дѣлала она для роженицъ, онъ желалъ дѣлать для людей, чреватыхъ идеями. Онъ былъ акушеромъ идей. Помогая ихъ рожденію, извлекая ихъ на божій свѣтъ, онъ изслѣдовалъ ихъ, чтобы знать, насколько онѣ способны къ жизни, и если онѣ были истинны, онъ встрѣчалъ ихъ съ радостью; если же онѣ были ложны, уничтожалъ ихъ. Онъ не требовалъ за это никакого денежнаго вознагражденія и всегда отказывался отъ него самымъ рѣшительнымъ образомъ.

Сократъ неотступно преслѣдовалъ своими вопросами людей,

славившихся своею мудростью и сколько нибудь выдававшихся въ умственномъ отношеніи, и иногда этотъ невиданный еще ими противникъ приводилъ ихъ въ тупикъ.—Кто это такой?—спрашивали о немъ.— Сократъ, сынъ Софрониска.— Чѣмъ онъ занимается? — Бесѣдуетъ съ желающими. — Съ какою цѣлью? — Чтобы обличать заблужденія.

Софисты, щеголявшіе въ своихъ пышныхъ одеждахъ, всегда сопровождаемые толпой усердныхъ слушателей, смотрѣли съ невыразимымъ презрѣніемъ на бѣднаго, скромно-одѣтаго Сократа. Движенія его были неловки и неуклюжи, и по своимъ манерамъ онъ не походилъ ни на кого изъ гражданъ, пользовавшихся почетомъ. Босой странствовалъ онъ по улицамъ Аѳинъ, занятый своими мыслями; иногда онъ неподвижно стоялъ на одномъ и томъ же мѣстѣ въ теченіи нѣсколькихъ часовъ, погруженный въ размышленіе. Каждый день отправлялся онъ на базарную площадь и вступалъ въ споръ со всѣми желающими. По наружности онъ походилъ на Силена. Его приплюснутый носъ, широкія, вздутыя ноздри, глаза на выкатъ, толстыя, чувственныя губы, его полнота при небольшомъ ростѣ и безобразный животъ—все это могло служить мишенью для насмѣшекъ. Но когда этотъ Силенъ начиналъ говорить, онъ очаровывалъ какою-то магической силой, присущей его рѣчи, всѣхъ, кому его наружность внушала отвращеніе. Алкивіадъ утверждалъ, что онъ принужденъ былъ затыкать уши и убѣгать, чтобы не засидѣться подлѣ Сократа и «не состарѣться, слушая его рѣчи». Но послушаемъ, что говоритъ о немъ Алкивіадъ *):

«Я начну свою похвалу Сократу сравненіемъ его со статуей. Быть можетъ, онъ вообразитъ, что эта статуя приплетена здѣсь ради насмѣшки; но я увѣряю его, что она необходима для того, чтобы ярче выставить истину. Итакъ, я говорю, что Сократъ совершенно похожъ на тѣхъ Силеновъ, которыхъ мы видимъ въ мастерской скульптора; они изображаются съ флейтами въ рукѣ, но если вскрыть ихъ, то окажется, что они содержатъ внутри изображенія боговъ. Я утверждаю, что Сократъ похожъ на сатира Марсія. Я полагаю, что даже онъ не станетъ отрицать, что онъ напоминаетъ сатировъ своимъ видомъ и своей наружностью. Но пусть послушаетъ онъ, какъ похожъ онъ на нихъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Вопервыхъ, онъ дерзокъ и склоненъ выражать свое презрѣніе. Если онъ станетъ отрицать это, я сошлюсь на свидѣтелей. А затѣмъ онъ — настоящій музыкантъ, и притомъ болѣе удивительный, чѣмъ Марсій, ибо Марсій, какъ и всякій другой музыкантъ, искусенъ онъ или нѣтъ, только при помощи музыки получаетъ возможность очаровывать людей. Отъ Марсія Сократъ отличается тѣмъ, что онъ достигаетъ тѣхъ же результатовъ, безъ помощи инструмента, одними только словами **). Когда мы слышимъ Перикла,

---

*) «Пиръ» Платона, въ переводѣ Шелли.

**) Весьма трудно переводимое мѣсто. *Прим. перев.*

или какого либо другаго искуснаго оратора, произносящаго рѣчь, мы остаемся спокойны. Но если заговоритъ Сократъ, если даже мы услышимъ его слова, передаваемыя кѣмъ либо другимъ, хотя бы человѣкомъ неумѣлымъ и неискуснымъ, будь это женщина, мужчина или ребенокъ, мы приходимъ въ возбужденіе и чувствуемъ себя какъ бы во власти его рѣчи, всецѣло овладѣвающей нами.

«Если бы я не боялся, что я слишкомъ опьяненъ, я подтвердилъ бы клятвой, что его слова производили на меня странное дѣйствіе, которое я и до сихъ поръ еще испытываю на себѣ. Когда онъ говоритъ, мое сердце бьется гораздо сильнѣе, чѣмъ у тѣхъ, кто празднуетъ коринѳскія мистеріи. Его рѣчи вызываютъ слезы изъ глазъ моихъ, и я видѣлъ, что онъ оказывалъ такое же вліяніе и на многихъ другихъ. Я слышалъ Перикла и другихъ превосходныхъ ораторовъ, и мнѣ нравились ихъ рѣчи, но онѣ никогда не производили на меня подобнаго дѣйствія, они не нарушали покоя моей души, не возбуждали меня къ самообличенію и не заставляли мой духъ пребывать какъ бы въ рабскомъ, униженномъ положеніи человѣка, распростертаго ницъ. Но этотъ Марсій часто заставлялъ меня испытывать все то, о чемъ я говорю, и онъ довелъ меня, наконецъ, до убѣжденія, что едва ли стоитъ жить тою жизнью, которую я велъ до сихъ поръ. Не отрицай этого, Сократъ, ибо я увѣренъ, что еслибы я вздумалъ опять послушать твоихъ рѣчей, я не въ силахъ былъ бы противиться имъ, снова испыталъ бы я прежнія чувства и былъ бы вынужденъ, друзья мои, признаться, что хотя мнѣ самому многаго недостаетъ, но я пренебрегаю своими собственными (духовными) нуждами и беру на себя заботу о нуждахъ аѳинянъ. Поэтому-то, въ присутствіи Сократа, я закрываю уши, какъ бы въ присутствіи сиренъ, и убѣгаю, какъ можно скорѣе, чтобы не засидѣться подлѣ него и не состарѣться, слушая его рѣчи. Этотъ человѣкъ заставилъ меня испытать чувство стыда, а я думаю, никто не былъ вполнѣ увѣренъ, что оно присуще мнѣ. Онъ одинъ только пробуждаетъ во мнѣ раскаяніе и боязнь, въ его присутствіи я чувствую себя неспособнымъ опровергнуть его слова или отказаться исполнить то, что онъ приказываетъ. Но когда я разстаюсь съ нимъ, перспектива славы, которою надѣляетъ насъ толпа, начинаетъ искушать меня. Вотъ почему я избѣгаю его и скрываюсь отъ него, а когда увижу его, мнѣ дѣлается стыдно, что я не выполнилъ того, что̀ должно быть выполнено, какъ я самъ согласился съ нимъ, и часто, очень часто я желалъ, чтобы его не было болѣе среди живыхъ людей. Однако, еслибы это случилось, я вполнѣ увѣренъ, я страдалъ бы еще сильнѣе, такъ что я не знаю, наконецъ, куда мнѣ уйти и что мнѣ сдѣлать съ этимъ человѣкомъ. Вотъ какое впечатлѣніе производитъ на меня и на многихъ другихъ музыка этого сатира.

«И замѣтьте,—какъ сильно въ немъ указанное мною сходство, какой чудесной силой онъ обладаетъ! Я увѣренъ, что никто изъ васъ не знаетъ истинной природы Сократа, но такъ какъ я на-

чалъ говорить о немъ, то постараюсь ясно изобразить его предъ вами. Обратите вниманіе на то, какъ страстно Сократъ ищетъ дружбы тѣхъ, кто отличается красотой, и какимъ невѣждой онъ выставляетъ себя, — свойства сильно напоминающія силеновъ. Однако, друзья мои, это только внѣшняя форма, въ которую онъ облеченъ подобно одной изъ статуй силена; если же вы заглянете въ глубь его души, вы найдете тамъ удивительную умѣренность и мудрость. Одна красота не имѣетъ въ его глазахъ значенія; онъ ставитъ ниже, чѣмъ кто либо могъ подумать, всякія внѣшнія качества, будетъ ли это красота, богатство, слава, или что либо иное, съ чѣмъ толпа поздравляетъ обладателя. Онъ ни во что не ставитъ всѣ эти отличія, да и насъ, для которыхъ они имѣютъ цѣну; живя среди людей, онъ обращаетъ свою иронію на все, чѣмъ восхищаются они. Но я не знаю, видѣлъ ли кто либо изъ васъ тотъ божественный образъ, который скрытъ въ немъ и который обнаруживается, когда онъ бываетъ откровененъ и серьезенъ. Я видѣлъ этотъ образъ, и онъ такъ высоко прекрасенъ, въ немъ столько божественнаго и чудеснаго, что всякое приказаніе Сократа, конечно, должно, быть исполняемо, какъ велѣніе божества.

«Сократа можно восхвалять за множество другихъ, въ высшей степени удивительныхъ свойствъ, хотя всѣ они порознь встрѣчаются и у другихъ людей. Но что̀ необыкновенно въ Сократѣ, это то, что онъ ни на кого не похожъ, что онъ выше всякаго сравненія съ остальными людьми, жившими въ прежнія времена или живущими теперь. Можно думать, что Бразидъ и другія лица походятъ на Ахиллеса. Периклъ заслуживаетъ сравненія съ Несторомъ и Антэноромъ; найдутся, вѣроятно, и другія жившія въ то или другое время достойныя лица, которыхъ можно сравнивать другъ съ другомъ. Но этотъ человѣкъ, самъ по себѣ, и его рѣчи столь необыкновенны, что никто не найдетъ ему равнаго ни въ нынѣшнемъ, ни въ прошломъ поколѣніи людей; онъ можетъ быть только предметомъ того сравненія, на которое я указалъ, потому что, дѣйствительно, онъ и его рѣчи напоминаютъ силеновъ и сатировъ. Я забылъ обратить ваше вниманіе въ самомъ началѣ на то, до какой степени онъ напоминаетъ своими рѣчами сатировъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда слушаешь Сократа, то сперва его рѣчь кажется чрезвычайно смѣшною, его отдѣльныя фразы и выраженія—грубыми. Онъ всегда говоритъ о мѣдникахъ, о ремесленникахъ, выкраивающихъ или обдѣлывающихъ кожу; это обычная его манера, такъ что весьма возможно, что человѣкъ недалекій или недостаточно проницательный станетъ смѣяться надъ его рѣчами. Но если углубиться въ эти рѣчи и постигнуть ихъ смыслъ, то мы найдемъ, что они имѣютъ несравненно болѣе глубокое и серьезное значеніе, чѣмъ какая бы то ни была человѣческая рѣчь, что они божественны, что они представляютъ уму безчисленное множество совершеннѣйшихъ образовъ, указываютъ ему высокія цѣли или, лучше сказать, направляютъ его къ тому, что̀ всякій, кто ищетъ высокопрекраснаго и добраго, дол-

женъ считать необходимымъ для того, чтобы его поиски увѣнчались успѣхомъ.

«Вотъ за что, друзья мои, я прославляю Сократа».

Этотъ «силенъ» былъ однимъ изъ самыхъ страшныхъ противниковъ софистовъ, съ которымъ когда либо приходилось имъ сталкиваться. Но это—слабая похвала тому, чье имя впослѣдствіи стало наиболѣе славнымъ въ пантеонѣ человѣчества, — тому, кто сообщилъ новый толчокъ человѣческой мысли и оставилъ, въ наслѣдіе людямъ, великій примѣръ героической жизни, посвященной истинѣ и запечатлѣнной мученичествомъ.

Все въ Сократѣ замѣчательно—наружность, нравственная физіономія, его положеніе, цѣли, методъ, жизнь и смерть. Къ счастью, въ сочиненіяхъ Платона и Ксенофонта характеръ и стремленія Сократа очерчены съ такою ясностью, что можно быть увѣреннымъ, что портретъ его, хотя, быть можетъ, и не безъ нѣкоторыхъ прикрасъ, въ общемъ сходенъ съ оригиналомъ.

Сократъ родился въ 469 году предъ Р. Х., отъ Софрониска, скульптора *), и Фэнареты, повивальной бабки. Родители его, хотя и были бѣдны, но, говорятъ, дали ему всетаки кой-какое образованіе. Онъ научился также и искусству отца, но успѣлъ ли онъ сколько нибудь въ этомъ искусствѣ, мы не можемъ сказать; вѣроятно, нѣтъ, потому что онъ скоро оставилъ его. Преданіе приписываетъ рѣзцу Сократа группу грацій, которая въ теченіи многихъ столѣтій показывалась въ числѣ сокровищъ Акрополя, но нѣтъ возможности рѣшить, дѣйствительно ли она изваяна Сократомъ. Діогенъ Лаэртскій говоритъ, что Критонъ, богатый Аѳинянинъ, очарованный Сократомъ, взялъ его изъ мастерской и далъ ему образованіе. Впослѣдствіи этотъ Критонъ сталъ почтительнѣйшимъ ученикомъ этого геніальнаго, впервые имъ замѣченнаго человѣка.

Мы не придаемъ важности занимавшему нѣмецкихъ критиковъ вопросу о томъ, учился ли онъ или нѣтъ у Архелая и Анаксагора. Существуетъ свидѣтельство самого Сократа, что онъ рано сталъ изучать физику, къ которой сначала чувствовалъ удивительную страсть, а затѣмъ совсѣмъ пересталъ заниматься этой наукой, и даже объявилъ, что это занятіе «нечестивое» **). Что онъ учился краснорѣчію у Продика ***), — не опровергается тѣмъ мѣстомъ у Ксенофонта ****), гдѣ Сократъ говоритъ: «Вы презираете меня, потому что я принужденъ черпать свою философію изъ своего собственнаго ума, тогда какъ вы платите деньги за свое обученіе Протагору, Горгію, Продику и многимъ другимъ». Конечно,

*) Д-ръ Виггерсъ говоритъ, что Тимонъ—силлографъ называетъ Сократа, въ насмѣшку, λιθοξόος «каменотесомъ». Онъ забываетъ, что λιθοξόος было одно изъ названій скульпторовъ, какъ сообщаетъ Лукіанъ въ разсказѣ о своемъ дѣтствѣ.

**) У Ксенофонта сказано «безумное». Memorab. lib. I, c. 1.

***) Платонъ, Мэнонъ, стр. 96.

****) Convivium, I, 5.

если кто либо имѣетъ право на оригинальность, то это Сократъ; онъ ни у кого не заимствовалъ свою философію. Онъ пошелъ по новому пути. Вмѣсто того, чтобы объяснять бытіе вселенной, онъ, какъ удачно замѣтилъ м-ръ Морисъ *), всегда жаждалъ свѣта, который освѣтилъ бы ему въ этой вселенной лишь его собственную стезю.

Сократъ не начиналъ учить, пока не достигъ зрѣлыхъ лѣтъ. Мало сохранилось воспоминаній о событіяхъ его жизни за тотъ періодъ времени, когда онъ оставилъ отца и въ первый разъ выступилъ въ качествѣ учителя. Одно изъ этихъ воспоминаній касается его брака съ Ксантиппой и послѣдовавшихъ отсюда семейныхъ ссоръ. Она родила ему троихъ дѣтей. Ея взбалмошный нравъ и равнодушіе, съ которымъ онъ выносилъ его, вошли въ пословицу. Ксантиппа сдѣлалась типической личностью; ея имя стало синонимомъ сварливой женщины. Объясняя въ шутку свой выборъ, онъ говорилъ, что «всѣ желающіе сдѣлаться искусными наѣздниками выбираютъ самыхъ горячихъ лошадей, и если они смогутъ обуздать ихъ, то въ нихъ является увѣренность, что они справятся и съ другими лошадьми. Такимъ образомъ и я, говоритъ Сократъ, желая жить среди людей и вести съ ними бесѣды, выбралъ себѣ въ жены эту женщину, въ твердомъ убѣжденіи, что если я съумѣю ужиться съ нею, то буду въ состояніи переносить столкновенія и со всѣми другими людьми» **).

Прежде чѣмъ онъ посвятилъ себя дѣлу ученія, онъ участвовалъ въ трехъ битвахъ, и въ каждой изъ нихъ отличился. Послѣ первой битвы ему присуждена была за храбрость награда, но онъ отказался отъ нея въ пользу Алкивіада, полагая, что послѣдняго она можетъ поощрить къ дальнѣйшимъ подвигамъ. Различные анекдоты разсказываются о томъ, какъ онъ жилъ во время этихъ походовъ. Всю суровую зиму, когда ледъ и снѣгъ толстымъ слоемъ покрывали землю, онъ ходилъ босикомъ, въ легкой одеждѣ. Однажды онъ простоялъ въ теченіи 24 часовъ предъ лагеремъ на одномъ и томъ же мѣстѣ, погруженный въ размышленіе. У Платона есть прекрасный разсказъ о томъ, какъ проводилъ Сократъ время въ походѣ; приводимъ этотъ разсказъ въ переводѣ Шелли:

«Одно время мы были съ нимъ соратниками, и жили вмѣстѣ въ лагерѣ предъ Потидеей. Здѣсь Сократъ превзошелъ своей выносливостью не только меня, но и всѣхъ другихъ; когда у насъ, какъ случается въ походѣ, мало оказывалось съѣстныхъ припасовъ, никто не могъ въ такой степени терпѣть голодъ, какъ Сократъ, но когда провизіи было много, то, повидимому, онъ одинъ только съ наслажденіемъ ѣлъ походную пищу. Онъ никогда не пилъ много по собственной волѣ, но когда его принуждали къ тому, то и здѣсь онъ оставался побѣдителемъ, хотя онъ менѣе всѣхъ привыкъ пить. Но, что всего болѣе удивительно, никто ни разу не видалъ Сок-

---

*) Maurice, Moral and Metaphysical Philosophy, I, 113.

**) Ксенофонтъ, Convivium, II.

рата пьянымъ ни тогда, ни когда либо въ другое время. Среди зимы (а зимы тамъ чрезвычайно суровы) онъ спокойно переносилъ невѣроятныя невзгоды; такъ, между прочимъ, во время нестерпимо жестокихъ морозовъ, когда никто не оставлялъ своей палатки, а если и оставлялъ, то не иначе, какъ тщательно закутавшись, подложивъ подъ подошвы шерсть и обернувъ ноги шкурами, въ это время Сократъ ходилъ въ томъ же плащѣ, который онъ обыкновенно носилъ, и по льду шелъ босикомъ съ меньшимъ трудомъ, чѣмъ тѣ, которые такъ деликатно обращались съ своими ногами. Солдаты въ этомъ случаѣ видѣли съ его стороны желаніе посмѣяться надъ недостаткомъ въ нихъ выдержки. Стоитъ разсказать обо всемъ, что дѣлалъ и что выносилъ этотъ мужественный человѣкъ во время похода.

«Однажды видѣли, какъ онъ стоялъ рано утромъ на одномъ и томъ же мѣстѣ, погруженный въ размышленіе, и такъ какъ, казалось, онъ не въ состояніи былъ разъяснить себѣ предмета своихъ думъ, то онъ продолжалъ стоять, какъ бы вопрошая себя и бесѣдуя съ собой. Когда насталъ полдень, солдаты увидѣвъ его, замѣтили про себя: «Сократъ стоитъ здѣсь и думаетъ съ самаго утра». Наконецъ, сюда же пришли іонійцы въ числѣ нѣсколькихъ человѣкъ; они поужинали, и такъ какъ было лѣто, то, принесши одѣяла, легли спать на открытомъ воздухѣ, а между тѣмъ Сократъ, какъ они замѣтили, всю ночь продолжалъ стоять на своемъ мѣстѣ до утра, но когда взошло солнце, онъ привѣтствовалъ его молитвой и ушелъ.

«Я не могу умолчать о томъ, каковъ былъ Сократъ въ битвахъ. Во время той битвы, послѣ которой полководцы рѣшили дать мнѣ награду за храбрость, Сократъ былъ единственнымъ спасителемъ моей жизни; когда я будучи раненъ упалъ, онъ стоялъ подлѣ меня и охранялъ отъ непріятеля и меня самого, и мое оружіе. Я просилъ полководцевъ назначить награду ему, какъ наиболѣе достойному. И ты, о Сократъ, не можешь отрицать того, что когда полководцы, думая почтить лицо моего званія, рѣшили дать мнѣ награду, то ты гораздо сильнѣе желалъ, чѣмъ полководцы, чтобы эта слава досталась не тебѣ, а мнѣ.

«Но надо было видѣть, какое зрѣлище являлъ собою Сократъ, когда при Деліумѣ наша армія потерпѣла пораженіе и обращена была въ бѣгство. Я былъ въ это время въ кавалеріи, а онъ былъ пѣшій, въ тяжеломъ вооруженіи. Послѣ полнаго пораженія нашихъ войскъ, онъ и Лахесъ отступали вмѣстѣ; я случайно встрѣтился съ ними и ободрялъ ихъ, обѣщавъ не оставлять ихъ. Такъ какъ я былъ на конѣ и, слѣдовательно, не особенно безпокоился о своемъ собственномъ положеніи, то я могъ лучше наблюдать, чѣмъ при Потидеѣ, прекрасное зрѣлище, которое представлялъ въ этомъ случаѣ Сократъ. Какъ замѣтно превосходилъ онъ Лахеса присутствіемъ духа и отвагой! Твое изображеніе Сократа, о Аристофанъ, давало не совсѣмъ невѣрное понятіе о немъ въ тотъ моментъ, когда

онъ шелъ, бросая по сторонамъ взгляды, сохраняя величественный и невозмутимый видъ и смотря спокойно на друзей и на враговъ, такъ что для всякаго видно было даже издали, что тотъ, кто попробовалъ бы напасть на него, встрѣтилъ бы съ его стороны отчаянное сопротивленіе. Онъ и его спутникъ отступили такимъ образомъ въ безопасности, между тѣмъ какъ тѣхъ, которые обратились въ бѣгство, преслѣдовали и убивали; ясно, что на людей, которые держатъ себя такъ, какъ Сократъ, никто не рѣшается напасть, даже если бы они и потерпѣли пораженіе».

Теперь мы должны бросить взглядъ на его общественную дѣятельность. Ученіе его носитъ по преимуществу этическій характеръ, но чрезвычайно важно было бы знать, насколько оно практично. Онъ поставилъ выше всѣхъ правилъ въ жизни добродѣтель и увѣщевалъ людей мужественно и безъ колебаній держаться справедливости, такъ какъ она лишь приноситъ истинное счастье людямъ. Онъ утверждалъ, что только одни несправедливые люди несчастливы. Былъ ли онъ самъ добродѣтеленъ? былъ ли онъ счастливъ? Вопросъ этотъ умѣстенъ, и на него можетъ быть данъ отвѣтъ.

Въ роли сенатора онъ выказалъ еще большее мужество, чѣмъ въ качествѣ солдата. Онъ обладалъ тою нравственной отвагой, которая не страшится ни смерти, ни общественнаго мнѣнія. Онъ представляетъ почти единственный въ исторіи примѣръ человѣка, который презиралъ и тираннію личности, и тираннію буйной и властной толпы. Однажды тридцать тирановъ пригласили его явиться, вмѣстѣ съ четырьмя другими лицами, въ Ѳолусъ, — мѣсто, гдѣ обѣдали пританы. Здѣсь ему было приказано привести Леона Саламинскаго въ Аѳины. Леонъ получилъ право аѳинскаго гражданина, но, опасаясь хищничества тирановъ, онъ удалился въ Саламинъ. Сократъ рѣшительно отказался исполнить данное ему порученіе. «Правительство, говорилъ онъ по этому поводу, хотя и могущественно, но оно не принудитъ меня никакими угрозами совершить что-либо несправедливое. Когда мы вышли изъ Ѳолуса, четверо моихъ сотоварищей отправились въ Саламинъ и взяли Леона, но я возвратился домой. Быть можетъ, я поплатился бы за это смертью, если бы только правительство это не было вскорѣ свергнуто».

Но разъ ему пришлось оказать сопротивленіе шумной толпѣ. Онъ былъ тогда сенаторомъ, и эта была единственная государственная должность, которую онъ занималъ. Аѳинскій сенатъ состоялъ изъ 500 членовъ, которые избирались десятью трибами. Въ теченіи 35 или 36 дней члены каждой трибы по очередно предсѣдательствовали и назывались *пританами*. Изъ 50 пританов 10 предсѣдательствовали каждые семь дней, а одинъ изъ этихъ десяти пользовался высшей властью и назывался эпистатомъ. Онъ вносилъ дѣла на обсужденіе народнаго собранія, подвергалъ вопросы голосованію, слѣдилъ за подачей голосовъ, и вообще руководилъ дѣятельностью собранія. Но онъ пользовался только своею

властью одинъ день: ему ввѣрялись на этотъ день ключи отъ цитадели и отъ сокровищницы республики.

Сократъ былъ эпистатомъ въ тотъ день, когда долженъ былъ состояться несправедливый приговоръ надъ адмиралами, не похоронившими убитыхъ послѣ битвы при Аргенузахъ. Погребеніе убитыхъ считалось священной обязанностью *). Существовало вѣрованіе, что тѣни непогребенныхъ блуждали въ теченіи ста лѣтъ по берегамъ Стикса. Послѣ аргенузской битвы началась сильная буря, которая и помѣшала адмираламъ собрать тѣла убитыхъ. Въ виду этого, они оставили на мѣстѣ битвы нѣсколькихъ младшихъ офицеровъ (таксіарховъ) и имъ поручили эту обязанность, но сильная буря снова воспрепятствовала исполнить ее. Адмиралы были преданы суду. Они представили свидѣтельство кормчихъ, показавшихъ, что буря дѣйствительно не давала возможности похоронить убитыхъ. Кромѣ того, адмиралы сослались и на то, что оставили, вмѣсто себя, таксіарховъ, такъ что на нихъ и должна пасть вина, если только здѣсь можно кого-либо винить. Все это оказало свое дѣйствіе на народъ, и онъ готовъ былъ въ эту минуту вынести оправдательный приговоръ, если бы вопросъ пущенъ былъ на голоса. Но обвинители постарались отложить засѣданіе, подъ тѣмъ предлогомъ, что уже было темно и трудно было отбирать мнѣнія. такъ какъ они подавались поднятіемъ рукъ. Между тѣмъ враги адмираловъ сдѣлали все, что можно было, для того чтобы возбудить противъ нихъ народъ. Сѣтованія и печальный видъ приглашенныхъ въ судъ для вящаго эффекта родственниковъ убитыхъ, произвели сильное впечатлѣніе на собраніе. Рѣшено было голосовать вопросъ, правильно ли поступили адмиралы, не подобравъ тѣла убитыхъ; въ случаѣ, если бы адмиралы осуждены были большинствомъ, то они должны быть преданы смерти, а ихъ имущество должно быть конфисковано. Но по закону нельзя было осудить всѣхъ однимъ общимъ голосованіемъ. Пританы, съ Сократомъ во главѣ, отказались пустить на голоса вопросъ въ такой незаконной постановкѣ. Народъ пришелъ въ ярость и громко требовалъ, чтобы и тѣ, кто противится его волѣ, преданы были суду. Пританы стали колебаться и, наконецъ, уступили, но Сократъ остался твердъ и не побоялся угрозъ толпы. Онъ сознавалъ, что онъ находился въ этомъ собраніи для того, чтобы служить дѣлу справедливости; онъ не желалъ быть орудіемъ неправды. Вслѣдствіе его отказа, вопросъ не могъ быть подвергнутъ голосованію, и пришлось снова отложить засѣданіе. На слѣдующій день эпистатъ и предсѣдатели смѣнились, и адмиралы были осуждены **).

Лишь только Сократъ появлялся на площади, онъ сразу же обращалъ на себя вниманіе. Его неуклюжая фигура, его нравствен-

*) «Антигона» Софокла основана, по замыслу своему, на святости этого долга.

**) Wiggers, стр. 51 — 55.

ныя свойства, его чарующая рѣчь возбуждали всеобщее любопытство. Онъ сталъ извѣстенъ всякому гражданину. Кто не слышалъ его? Кому не доставляла удовольствія его неподражаемая иронія? Кто не видѣлъ, какъ сбивалъ онъ спѣсь съ какого-нибудь возмечтавшаго о себѣ умника? Сократъ былъ страшнымъ противникомъ всѣхъ, считавшихъ себя мудрецами на томъ основаніи, что они умѣли говорить безъ запинки; а такихъ было не мало. Онъ самъ постоянно говорилъ, что онъ ничего не знаетъ. Если же кто-либо выдавалъ себя знатокомъ въ томъ или другомъ отношеніи, въ особенности, если это подтверждала поклонявшаяся ему толпа, Сократъ непремѣнно подходилъ къ нему и, сознаваясь въ своемъ невѣжествѣ, просилъ научить его. Восхищенный такимъ покорнымъ слушателемъ, учитель начиналъ бесѣду. Но вотъ ему предлагается вопросъ; ничего не подозрѣвая, онъ, въ отвѣтъ, соглашается сперва съ какимъ-либо вполнѣ очевиднымъ положеніемъ, а затѣмъ и съ выводомъ изъ него, почти столь же очевиднымъ; но съ этого момента онъ погибъ. Съ помощью сильной логики, тонкаго остроумія и иногда смѣлыхъ софизмовъ создается сѣть, изъ которой ему нѣтъ возможности выпутаться. Онъ долженъ признать, что его собственныя положенія приводятъ къ чудовищнымъ заключеніямъ, онъ отвергаетъ ихъ, но не видитъ, въ чемъ заключается его ошибка. Смѣхъ собравшихся слушателей свидѣтельствуетъ о его пораженіи. Предъ нимъ же стоитъ его противникъ, невозмутимо спокойный, какъ будто нисколько не желавшій поставить его въ смѣшное положеніе. Смущенный, но не признавая себя побѣжденнымъ, учитель удаляется, негодуя на самого себя, но еще болѣе на своего искуснаго противника.

Отсюда понятно отчасти, почему Сократа принимали,—конечно, ошибочно,—за софиста. Отъ софистовъ онъ отличался, однако, постояннымъ стремленіемъ къ одной и той же цѣли. Между тѣмъ какъ они не допускали возможности истины, Сократъ, побивая своихъ противниковъ иронiей, шуткой, а иногда и софизмами, желалъ лишь открыть истину. Истина всегда была его цѣлью, даже въ легкомысленнѣйшие моменты его жизни.

Вышеописанныя препирательства ежедневно происходили въ Аѳинахъ, и, безъ сомнѣнія, благодаря этому Сократъ и пріобрѣлъ себѣ извѣстность, побудившую Аристофана избрать его въ качествѣ софиста героемъ комедіи «Облака».

Понятно, что для своихъ противниковъ онъ былъ ненавистнѣйшимъ оппонентомъ. Никто не защищенъ былъ отъ его нападковъ. Если кто либо воображалъ, что онъ что нибудь знаетъ, то ему не было возможности ускользнуть отъ него.

Вотъ какъ разсказываетъ объ этомъ самъ Сократъ, въ «апологіи» Платона. Сначала Сократъ описываетъ тѣ чувства, которыя онъ испытывалъ, когда услышалъ, что Аполлонъ призналъ его мудрѣйшимъ изъ людей. Онъ не въ состояніи былъ понять этого. Убѣжденный, что онъ ничего не знаетъ, но не осмѣливаясь счи-

тать ложью слова бога, Сократъ пришелъ въ смущеніе. «Тогда я отправился къ одному изъ лицъ, слывшихъ мудрыми, полагая, что мнѣ удастся доказать, что оракулъ былъ неправъ и что я буду имѣть возможность сказать: «Вотъ человѣкъ, который мудрѣе меня». Ознакомившись съ этимъ человѣкомъ (мнѣ нѣтъ нужды называть его по имени, но скажу лишь, что онъ принадлежалъ къ числу политиковъ) и побесѣдовавъ съ нимъ, я пришелъ къ заключенію, что онъ *казался* мудрымъ многимъ лицамъ, и преимущественно самому себѣ, но не былъ таковымъ на самомъ дѣлѣ. Поэтому я старался убѣдить его въ томъ, что его мудрость лишь мнимая, а не дѣйствительная; однако я обидѣлъ этимъ его и многихъ изъ слушателей. Когда я ушелъ отъ него, я сказалъ самому себѣ: «я мудрѣе этого человѣка; ибо, хотя никто изъ насъ, какъ кажется, не имѣетъ никакихъ цѣнныхъ знаній, но онъ, ничего не зная, считаетъ себя мудрымъ, тогда какъ я, будучи невѣждой въ дѣйствительности, таковымъ же и признаю себя. Поэтому-то мнѣ казалось, что я мудрѣе этого человѣка, хотя и въ незначительной мѣрѣ. Затѣмъ я отправился къ другому, еще болѣе мудрому человѣку, но результатъ былъ тотъ же; я только обидѣлъ его и многихъ другихъ. Такимъ образомъ я переходилъ отъ одного къ другому, замѣчая съ грустью и страхомъ, что я создаю себѣ враговъ; но необходимо было отложить въ сторону всякія подобныя соображенія, ради служенія богу, и потому я продолжалъ доискиваться смысла предъявленнаго мнѣ оракуломъ изреченія и являлся ко всѣмъ, о комъ только можно предположить, что онъ знаетъ что нибудь. Но всѣ мои поиски, о аѳиняне, привели меня къ тому заключенію, что люди, пользовавшіеся наибольшей извѣстностью, показались мнѣ наиболѣе несовершенными, лица же болѣе скромной репутаціи были повидимому, болѣе разумны.

«Покончивъ съ политиками, я отправился къ поэтамъ, трагикамъ, сочинителямъ диѳирамбовъ и къ другимъ, надѣясь, что мнѣ, навѣрное, придется сознаться, что я менѣе свѣдущъ, чѣмъ всѣ эти лица. Взявъ съ собою тѣ изъ ихъ поэмъ, которыя, какъ мнѣ казалось, написаны наиболѣе старательно, я спросилъ авторовъ (съ тою цѣлью, чтобы и самому научиться чему либо отъ нихъ), какой смыслъ этихъ поэмъ? Мнѣ стыдно, о аѳиняне, открыть вамъ истину, но я долженъ сказать ее: едва ли есть такой человѣкъ, который разсуждалъ бы о значеніи ихъ поэмъ хуже, чѣмъ они сами. Я скоро убѣдился, что поэты пишутъ свои произведенія не потому, чтобы они были мудры, но въ силу нѣкоторой естественной склонности, по вдохновенію, подобно пророкамъ и лицамъ, передающимъ изреченія оракула. Послѣдніе, правда, иногда высказываютъ много хорошаго, но они сами не имѣютъ ни малѣйшаго понятія о томъ, что они говорятъ.

«Наконецъ, я обратился къ ремесленникамъ. Убѣжденный, что я самъ ничего не знаю, я надѣялся найти у нихъ много цѣнныхъ знаній. И на этотъ разъ я не ошибся. Они знали то, чего я не

зналъ, и въ этомъ случаѣ они оказались умнѣе меня. Но я замѣтилъ, однако, что и они впадали въ ту же ошибку, какъ и поэты; каждый изъ нихъ, будучи искуснымъ въ своемъ ремеслѣ, считалъ себя самымъ мудрымъ и въ другой, высшей сферѣ, и эта-то ошибка и налагала тѣнь на ту долю мудрости, которою они обладали. Всѣ эти поиски, о аѳиняне, имѣли для меня тотъ результатъ, что съ одной стороны я нажилъ много враговъ, враговъ опасныхъ, которые взвели на меня множество ложныхъ обвиненій, а съ другой—я пріобрѣлъ имя и репутацію мудреца».

Сократъ, подобно д-ру Джонсону, не любилъ сельской жизни. «Сэръ, говорилъ докторъ, если вы видѣли одно зеленое поле, вы видѣли всѣ зеленыя поля; видѣть людей мнѣ пріятнѣе. Отправимтесь въ Чипсайдъ». Въ томъ же смыслѣ отвѣтилъ Сократъ Федру, упрекнувшему его въ томъ, что онъ незнакомъ даже съ окрестностями Аѳинъ. «Я страстно желаю учиться», сказалъ Сократъ, «но поля и деревья ничему не научатъ меня. Я могу научиться чему нибудь только у людей, живущихъ въ городѣ». Его всегда можно было встрѣтить тамъ, гдѣ собирались граждане *). Онъ со всякимъ готовъ былъ разсуждать, но онъ ни съ кого не спрашивалъ за это денегъ. Онъ не читалъ лекцій, но просто бесѣдовалъ. Никакихъ книгъ онъ не писалъ, онъ только разсуждалъ **). Собственно говоря, онъ не создалъ никакой школы; онъ даже не далъ систематическаго изложенія своего ученія. Къ такъ называемой школѣ его принадлежали многіе восторженные почитатели его, которые обыкновенно толпились вокругъ него всюду, гдѣ бы онъ ни появлялся, старались какъ можно чаще бесѣдовать съ нимъ и раздѣляли съ нимъ его основные принципы.

«Мы не знаемъ, когда Сократъ оставилъ профессію скульптора, но извѣстно, что его зрѣлые годы, а также и послѣдняя пора его жизни исключительно посвящены были возложенной имъ на себя задачѣ ученія другихъ, заставившей его отказаться отъ всякихъ занятій, общественныхъ и частныхъ, отъ всякихъ попытокъ составить себѣ состояніе. Нельзя оставить безъ вниманія его дѣятельность, какъ учителя, хотя онъ самъ не любилъ, чтобы его называли этимъ именемъ. Онъ имѣлъ обыкновеніе вести разговоры, бесѣдовать. Рано поутру посѣщалъ онъ мѣста общественныхъ прогулокъ, гимназіи, гдѣ происходили физическія упражненія, а также и школы для обученія юношества. Его видѣли на базарной площади въ тѣ часы, когда она переполнена была народомъ, среди шалашей и столовъ, на которыхъ выставлены были на продажу товары; такъ проводилъ онъ обыкновенно весь день. Онъ бе-

*) Xenophon, Memorab. I, 1. Καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν.

**) Мы склонны думать, что вложенныя Платономъ въ уста Сократа слова относительно недостаточности книгъ исторически вѣрны. «Книгамъ нельзя задавать вопросовъ, и онѣ не могутъ отвѣчать, не могутъ поэтому и учить. Отъ нихъ мы узнаемъ только то, что уже знали ранѣе». Федръ, стр. 96.

сѣдовалъ со всякимъ, кто только обращался къ нему, съ юношей и старцемъ, съ богачемъ и бѣднякомъ, при чемъ заботился, чтобы его могли слышать всѣ стоявшіе вокругъ него; онъ никогда не спрашивалъ и не принималъ денежнаго вознагражденія, не дѣлалъ никакого различія между лицами, желавшими бесѣдовать съ нимъ, никогда не отказывался вступить въ разговоръ съ кѣмъ бы то ни было, и разсуждалъ со всѣми объ однихъ и тѣхъ же общихъ вопросахъ... Такъ какъ слушать его было пріятно, любопытно и назидательно, то нѣкоторыя лица приняли за обыкновеніе сопровождать его въ качествѣ слушателей или просто спутниковъ. Эти-то лица, составлявшія случайную толпу, и назывались обыкновенно его учениками, хотя ни онъ, ни его личные друзья никогда не употребляли для обозначенія своихъ взаимныхъ отношеній словъ *учитель* и *ученикъ*. Повидимому, ни въ Аѳинахъ, ни въ другомъ какомъ либо городѣ Греціи, никто не выполнялъ съ такимъ постоянствомъ и такъ запросто роли общественнаго оратора-наставника. Благодаря такому особенному образу жизни, Сократъ вліялъ своими бесѣдами на огромную массу людей и пріобрѣлъ личную извѣстность. На ряду съ немногими друзьями и почитателями, а также съ тѣми, въ комъ онъ возбуждалъ нѣкоторый умственный интересъ, у него было въ то же время и много личныхъ враговъ. Вѣроятно, послѣднее обстоятельство и было причиной того, что онъ, какъ представитель философіи и діалектики, служилъ предметомъ нападокъ для Аристофана и другихъ сатирическихъ писателей» *).

Сократъ былъ странствующимъ рыцаремъ философіи; не разбирая, кто былъ его противникъ, онъ всегда готовъ былъ сразиться за освобожденіе какой либо истины изъ подъ власти предразсудка. Тѣмъ не менѣе главными врагами его были софисты. Никогда не упускалъ онъ случая вступить съ нимъ въ споръ. Онъ побивалъ ихъ собственнымъ ихъ оружіемъ и становился на ихъ же почву. Тактика ихъ извѣстна была ему; онъ зналъ ихъ сильную и слабую стороны. Подобно имъ, онъ ознакомился съ физикой, изучая древнихъ мыслителей, и подобно имъ онъ нашелъ, что доктрины этихъ мыслителей не даютъ достовѣрнаго знанія. Но въ отличіе отъ софистовъ, онъ не остановился на скептицизмѣ, онъ не утверждалъ, что такъ какъ истина не дается намъ, то она—призракъ. Нѣтъ; послѣ неудачныхъ попытокъ овладѣть тайнами *внѣшняго* міра, онъ обратилъ вниманіе на міръ *внутренній*. Мѣсто физики заняла у него мораль. Неудача, которую онъ потерпѣлъ, изучая явленія природы, не поколебала въ немъ увѣренности въ существованіи неоспоримыхъ нравственныхъ истинъ, къ которымъ совѣсть приковывала его вниманіе съ неодолимой силой. Міръ чувства можетъ быть измѣнчивымъ и обманчивымъ, но голосъ совѣсти, думалъ онъ, не можетъ обманывать. Углубившись въ самого себя, онъ нашелъ,

*) Grote, VIII, 555.

что существуютъ извѣстныя истины, не подлежащія никакому спору, и ихъ онъ противупоставилъ скептицизму софистовъ. Нравственные принципы составляли для него ту скалу, на которую онъ былъ выброшенъ послѣ бури. Здѣсь онъ чувствовалъ себя въ безопасности. Съ высотъ этой скалы онъ могъ обозрѣвать міръ и изучать свои отношенія къ нему.

Такъ протекла его жизнь. Достигнувъ преклоннаго возраста, онъ долженъ былъ защищаться отъ обвиненій въ нечестіи и безнравственности. Онъ предсталъ предъ судъ и былъ осужденъ.

Судъ и осужденіе Сократа невольно возбуждаютъ въ насъ негодованіе къ аѳинянамъ, когда мы вспомнимъ о характерѣ этого великаго человѣка, добродѣтели котораго, сіяющія въ отдаленіи и окруженныя ореоломъ неувядаемой славы, производятъ такое сильное впечатлѣніе на наше воображеніе, что онѣ кажутся намъ на столько же очевидными, на сколько онѣ были превознесены. Однако, постараемся, во имя человѣчества, быть осторожными прежде чѣмъ изрѣчь приговоръ. Аѳиняне были вѣтряны, легковѣрны и жестоки; масса всегда такова, аѳиняне же, быть можетъ, по преимуществу отличались такими качествами. Но невозможно допустить, что они или какой угодно народъ осудили бы Сократа, если бы они смотрѣли на него такъ, какъ смотримъ на него мы. Если бы такое дѣяніе совершилъ какой либо тиранъ, масса отомстила бы ему за смерть невинной въ ея глазахъ жертвы. Но дѣло въ томъ, что Сократъ вовсе не казался народу тѣмъ, чѣмъ онъ представляется намъ. Аѳиняне видѣли въ немъ вреднаго человѣка, а потому и осудили его.

Великій человѣкъ не понятенъ своимъ современникамъ. Онъ можетъ быть оцѣненъ только равными ему, а этихъ равныхъ такъ мало. Его слава растетъ лишь въ потомствѣ, потому что увеличивается число такихъ же великихъ людей, способныхъ оцѣнить его. Помимо этого, великій человѣкъ неизбѣжно является реформаторомъ въ томъ или другомъ направленіи. Но всякій реформаторъ долженъ бороться съ существующими предразсудками и глубоко коренящимися страстями. Для того чтобы проложить себѣ путь, онъ долженъ предварительно очистить его отъ загромождающаго его мусора. Онъ становится поэтому въ оппозицію къ своимъ современникамъ, онъ затрогиваетъ ихъ интересы. Ослѣпленные предразсудками и страстями, люди не замѣчаютъ превосходства того, кому они оказываютъ сопротивленіе, оттого-то, какъ прекрасно сказалъ Гейне, «гдѣ великій человѣкъ открываетъ свои мысли, тамъ и Голгоѳа».

Реформаторы — мученики; Сократъ же былъ реформаторомъ. Поэтому, хотя осужденіе его кажется намъ великой неправдой, дѣломъ ужаснымъ, но въ глазахъ аѳинянъ оно имѣло такое же значеніе, какъ изгнаніе Эмпедокла или осужденіе Протагора. Намѣренія Сократа могли быть совершенно безупречны, но его дѣйствія и сужденія имѣли вызывающій характеръ. Онъ навлекъ на

себя ненависть партіи и погибъ жертвой этой ненависти. *Мы* признаемъ теперь чистоту его намѣреній, но онъ и не стоитъ въ оппозиціи къ *намъ*. Намъ легко извинить ему все, что намъ можетъ показаться ошибкой съ его стороны, такъ какъ ошибка эта не затрогиваетъ нашихъ интересовъ. Но въ совершенно иномъ положеніи были аѳиняне. Онъ раздражалъ ихъ. Онъ ненавидѣлъ всякаго рода неправду и никогда не упускалъ случая изобличать ее. Человѣкъ, критикующій свой вѣкъ, всегда долженъ быть готовымъ поплатиться за это. Сократъ же всегда порицалъ смѣло и открыто *).

Но, быть можетъ, онъ всего болѣе раздражалъ аѳинянъ тѣмъ нескрываемымъ негодованіемъ, съ которымъ онъ всегда говорилъ о томъ, какъ легко люди признаютъ себя способными къ дѣлу управленія. Только мудрые, говорилъ онъ, способны управлять, но ихъ немного. Управленіе есть наука, наука трудная. Несравненно труднѣе управлять государствомъ, чѣмъ рулемъ корабля. Но тѣмъ не менѣе, люди, которые не ввѣрили бы свою жизнь кораблю, не имѣющему опытнаго кормчаго, не только ввѣряются государству, лишенному опытнаго правителя, но даже сами стараются сдѣлаться правителями. Этого достаточно было для обвиненія Сократа; недоставало только надлежащаго предлога, и онъ скоро найденъ былъ въ безбожіи. Защитники его, и древніе, и новые, утверждали, что онъ не виновенъ въ безбожіи; Ксенофонтъ «удивляется», что такое обвиненіе могло найти себѣ вѣру хоть на минуту. Но мы полагаемъ, однако, что оно было столь же заслуженно, какъ и тѣ обвиненія, которыя взводились на разныхъ другихъ философовъ **). Онъ далъ господствующимъ догматамъ новое истолкованіе, несогласное съ общепринятыми миѳологическими вѣрованіями, и это-то и было причиной обвиненія его въ безбожіи.

Какой-то анонимный писатель замѣтилъ, что Сократъ, признавая религіозные обряды своей страны, отвергалъ господствовавшія суевѣрія. Такъ, обрядъ жертвоприношенія, настолько простой и естественный, что онъ согласуется со всѣми и со всякими религіозными истинами, долженъ быть, однако, огражденъ отъ явныхъ злоупотребленій, къ которымъ онъ легко можетъ вести; отъ этихъ-то злоупотребленій Сократъ и предостерегалъ своихъ соотечественниковъ

«Когда онъ приносилъ жертву, говоритъ Ксенофонтъ, онъ не боялся, что она не будетъ принята потому, что она была скудна по бѣдности его; жертвуя, по мѣрѣ своихъ силъ, онъ не сомнѣвался, что, предъ лицомъ боговъ, онъ равенъ тѣмъ, которые загромождаютъ весь алтарь своими дорогими приношеніями. Сократъ

---

*) Мастерское описаніе Грота суда надъ Сократомъ будетъ, конечно, читаться и перечитываться всѣми интересующимися этимъ предметомъ.

**) Секстъ Эмпирикъ, говоря о ереси Сократа, называетъ ее ὡς ἐκραυλίζουσαν τὸ θεόν—Adv. Math. II, стр. 69. Изъ діалоговъ Платона, «Второй Алкивіадъ» и «Эвтифронъ» ясно видно, что Сократъ относился оппозиціонно къ современной ему миѳологіи.

всегда признавалъ несомнѣнной истиной, что божеству наиболѣе угодна та жертва, которую приноситъ чистая и благочестивая душа.

«Когда онъ молился, онъ просилъ только объ одномъ — чтобы боги ниспослали ему то, что̀ благо. Онъ полагалъ, что только они одни знаютъ, что служитъ ко благу человѣка. Но тотъ, кто проситъ у нихъ или золота, или серебра, или увеличенія власти, поступаетъ, по его мнѣнію, не умнѣе того, кто вздумалъ бы просить послать ему удачу на войнѣ, въ игрѣ, или чего либо подобнаго. Послѣдствія такой просьбы были бы крайне сомнительны, и даже могутъ, на сколько ему извѣстно, обратиться къ невыгодѣ просящаго» *).

Но та часть народной религіи, которая касалась вѣры въ прорицанія и предсказанія оракуловъ, ставила философа въ положеніе болѣе щекотливое; для него трудно было, или признать безъ разсужденій господствующее вѣрованіе, или встать къ нему въ оппозицію, не подвергая себя опасности. Сократъ, желая сколько-нибудь ослабить то великое зло, которое санкціонировалось въ этомъ случаѣ религіей, сдѣлалъ, повидимому, все, что могъ и что въ концѣ-концовъ было наилучшимъ.

«Онъ утверждалъ, что прибѣгать къ прорицаніямъ необходимо всѣмъ, кто желаетъ съ успѣхомъ править городомъ или управлять въ своей семьѣ, ибо хотя каждый, какъ онъ полагалъ, могъ бы самъ избрать себѣ путь въ жизни и собственными усиліями добиться успѣха (занимаясь, напр. архитектурой, механикой, военнымъ дѣломъ, земледѣліемъ, надзирая за рабочими, управляя финансами), но боги, тѣмъ не менѣе, заблагоразсудили удержать за собой знаніе того, что представляетъ, во всѣхъ дѣлахъ, наибольшую важность, и оттого-то воздѣлавъ самымъ старательнымъ образомъ свою ниву, человѣкъ не можетъ знать навѣрное, кто соберетъ съ нея жатву.

«Сократъ считалъ, поэтому, безумными всѣхъ, кто приписывалъ успѣхъ своихъ начинаній не Богу, а лишь человѣческому благоразумію. Однако, онъ былъ не лучшаго мнѣнія и о тѣхъ. кто прибѣгалъ къ прорицаніямъ во всѣхъ случаяхъ, безъ разбора, какъ будто нужно совѣтоваться съ оракуломъ о томъ, ввѣрить ли колесницу въ руки умѣющаго или неумѣющаго править лошадьми, поручить ли управленіе кораблемъ искусному или неопытному кормчему.

«Онъ считалъ также въ нѣкоторомъ родѣ нечестивымъ дѣломъ надоѣдать богамъ вопросами о томъ, что можетъ быть узнано нами, если мы обратимъ вниманіе на счетъ, вѣсъ и мѣру предметовъ. Человѣкъ, казалось ему, обязанъ ознакомиться съ тѣмъ, что, по опредѣленію боговъ, доступно его уму, и лишь въ дѣлахъ, выходящихъ изъ предѣловъ его пониманія, онъ долженъ обращаться къ оракулу: боги всегда готовы сообщить знаніе тѣмъ, которые сдѣлали все, чтобы снискать ихъ благоволеніе» **).

---

*) Memorabilia, I, 1.
**) Memorabilia, I, 1.

Судъ надъ Сократомъ относится скорѣе къ исторіи Греціи, чѣмъ къ исторіи философіи. Это былъ политическій процессъ. Во все время этого процесса Сократъ держалъ себя съ достоинствомъ, спокойно, серьезно и трогательно, пожалуй, слегка высокомѣрно, хотя это было высокомѣріе мужественной души, боровшейся за истину. Это еще болѣе возвысило его въ глазахъ его поклонниковъ и озлобило противъ него его противниковъ.

Платонъ, въ то время еще юноша, присутствовалъ на этомъ судѣ и прекрасно описалъ его въ своей «Апологіи». Заключительная рѣчь Сократа, произнесенная имъ послѣ того, какъ ему уже объявленъ былъ смертный приговоръ, передана Платономъ совершенно точно, какъ полагаютъ. Приводимъ эту рѣчь въ извлеченіи:

«Ради незначительнаго выигрыша во времени, навлекаете вы на себя, аѳиняне, со стороны недоброжелателей государства обвиненіе въ томъ, что вы осудили на смерть Сократа, мудреца (потому что хотя я и не мудрецъ, но такъ назовутъ меня всѣ тѣ, которые будутъ упрекать васъ). Если бы вы немного подождали, дѣло обошлось бы безъ вашего вмѣшательства, ибо вы видите мои годы; я достигъ преклоннаго возраста и уже близокъ къ смерти. Говорю это не всѣмъ, но лишь тѣмъ изъ васъ, кто подалъ голосъ свой за смертный приговоръ. Къ нимъ же и теперь я обращаю свою рѣчь. Вы полагаете, быть можетъ, что я осужденъ потому, что не съумѣлъ подѣйствовать на ваши умы такъ, какъ это вполнѣ возможно было бы, если только пользоваться всѣми средствами для того, чтобы избѣгнуть осужденія. Но это далеко не такъ. Я осужденъ не потому, чтобы ничего не имѣлъ сказать, но по недостатку дерзости и безстыдства, потому что я не говорилъ вамъ того, что вамъ всего пріятнѣе было бы слышать, не плакалъ и не сѣтовалъ, не дѣлалъ ничего такого, что недостойно меня и что дѣлаютъ другіе, какъ это вы обыкновенно видите. Но какъ тогда я не считалъ приличнымъ дѣлать или говорить что либо недостойное свободнаго человѣка, такъ и теперь не раскаиваюсь въ томъ, что избралъ такую, а не иную защиту. Въ моихъ глазахъ лучше такая защита и смерть, чѣмъ иная защита и жизнь. Ни въ судѣ, ни на войнѣ нельзя стараться о томъ, чтобы избѣгнуть смерти во что бы то ни стало. На войнѣ нерѣдко случается, что человѣкъ можетъ спасти свою жизнь, если онъ броситъ свое оружіе и станетъ умолять своихъ преслѣдователей о пощадѣ; во всѣхъ другихъ случаяхъ, грозящихъ человѣку опасностью, найдется также не мало уловокъ, съ помощью которыхъ можно сохранить свою жизнь, если только пойти на все. Трудно, аѳиняне, избѣгнуть не смерти, а преступленія, ибо преступленіе быстрѣе смерти, оно бѣжитъ скорѣе. И вотъ я, будучи старъ и слабъ на ноги, застигнутъ смертью,—врагомъ, движущимся медленнѣе, мои же обвинители, проворные и сильные, застигнуты преступленіемъ,—врагомъ, движущимся быстрѣе. Мы покидаемъ это мѣсто,—я, осужденный вами на смерть, они—осужденные истиной

за преступленіе и неправду. Я подчиняюсь своему наказанію, а они — своему.

«Но я желалъ бы, обвинившіе меня сограждане, предсказать вамъ, что произойдетъ въ ближайшемъ будущемъ. Я утверждаю, что тотчасъ послѣ моей смерти васъ постигнетъ болѣе тяжкая кара, чѣмъ какой вы подвергли меня. Осуждая меня, вы полагали, что избавитесь отъ необходимости отдавать отчетъ въ своихъ поступкахъ и въ своей жизни. Но я утверждаю, что случится совершенно обратное тому, на что вы разсчитываете. Найдутся люди, которые призовутъ васъ къ отчету; до сихъ поръ я удерживалъ ихъ и вы ихъ не видѣли. Будучи моложе меня, они будутъ больше досаждать вамъ и сильнѣе тревожить васъ. Вы заблуждаетесь, надѣясь страхомъ смерти воспрепятствовать другимъ порицать васъ за дурную жизнь. Избранный вами способъ самозащиты и не вполнѣ достигаетъ цѣли, и не совсѣмъ благороденъ; несравненно легче и честнѣе не истреблять людей, но самимъ позаботиться о достиженіи наибольшаго совершенства.

«Вотъ съ какою просьбою я обращаюсь къ вамъ: когда подрастутъ мои сыновья, наказывайте ихъ, аѳиняне, карайте ихъ такъ, какъ я каралъ васъ, если они больше будутъ заботиться о богатствѣ или о чемъ либо другомъ, чѣмъ о добродѣтели. И если ихъ будутъ признавать чѣмъ-то, а они на самомъ дѣлѣ окажутся ничтожествомъ, укоряйте ихъ, какъ я укорялъ васъ, за то, что они не стараются быть тѣмъ, чѣмъ они должны быть и мечтаютъ о себѣ, будучи ни къ чему не годны. Если вы исполните это, вы воздадите мнѣ и моимъ сыновьямъ по справедливости.

«*Теперь намъ пора разстаться, мнѣ — чтобы умереть, вамъ — чтобы жить; но кого изъ насъ ожидаетъ лучшая доля, — это неизвѣстно никому, кромѣ Бога*».

Все это грандіозно, трогательно и ярко обрисовываетъ характеръ этого человѣка. *Magno animo et vultu carcerem intravit*, говоритъ Сенека. Онъ утѣшалъ своихъ плачущихъ друзей и кротко упрекалъ ихъ за ихъ сѣтованія на несправедливость приговора. Ни одинъ человѣкъ не встрѣчалъ смерти съ такимъ спокойствіемъ, потому что ни одинъ человѣкъ не питалъ такой сильной вѣры въ то, что смерть есть новое рожденіе, переходъ къ высшему бытію.

Казнь должна была совершиться на слѣдующій день, но случилось такъ, что съ этого дня начиналось празднество делійской ѳеоріи, въ теченіи котораго преступниковъ нельзя было предавать смерти. Празднество это продолжалось тридцать дней. Сократъ, будучи въ цѣпяхъ и ожидая смерти, провелъ эти дни въ оживленныхъ бесѣдахъ съ друзьями и въ сочиненіи стиховъ. «Въ теченіи этого времени, говоритъ Ксенофонтъ, онъ жилъ на глазахъ всѣхъ своихъ друзей, совершенно такъ же, какъ и прежде; но теперь, видя его спокойствіе и живость его ума, мы прониклись еще большимъ уваженіемъ къ нему». Въ послѣдній день своей жизни онъ бесѣдовалъ съ друзьями о безсмертіи души. Это послужило

содержаніемъ діалога Платона «Фэдонъ», но приведенныя здѣсь разсужденія, по всей вѣроятности, принадлежатъ самому Платону. Существуетъ предположеніе, что предсмертная рѣчь Кира, въ «Киропэдіи» Ксенофонта, вѣрнѣе передаетъ воззрѣнія Сократа.

Фэдонъ, описывая впечатлѣніе, произведенное на него Сократомъ въ послѣдніе дни его жизни, говоритъ: «Я не испытывалъ того чувства сожалѣнія, которое естественно овладѣваетъ человѣкомъ въ виду смерти друга; напротивъ, когда я смотрѣлъ на него и слушалъ его, мнѣ казалось, что онъ совершенно счастливъ: такъ спокойно и съ такимъ достоинствомъ онъ держалъ себя. И я думалъ, что онъ оставляетъ этотъ міръ подъ покровительствомъ боговъ, по опредѣленію которыхъ его ожидаетъ въ будущемъ нечеловѣческое блаженство». Затѣмъ, Фэдонъ, передавъ подробно бесѣду о безсмертіи души, описываетъ конецъ этой славной жизни языкомъ вполнѣ достойнымъ ея. Даже по англійскому переводу Тэйлора можно судить о красотѣ этого разсказа.

«Сказавъ это, онъ всталъ и ушелъ въ другую комнату, чтобы умыться; за нимъ послѣдовалъ Критонъ, насъ же онъ просилъ подождать. Въ ожиданіи его, мы бесѣдовали другъ съ другомъ, вспоминали о томъ, что говорилось прежде, и иногда обмѣнивались мыслями о его смерти, о томъ, какимъ великимъ несчастіемъ она будетъ для насъ; мы искренно сознавали, что отнынѣ мы осиротѣемъ и проведемъ остатокъ дней своихъ, какъ дѣти, лишившіяся отца. Когда онъ умылся, къ нему подвели сыновей (изъ нихъ двое было маленькихъ, а одинъ взрослый), и вмѣстѣ съ ними подошли и женщины, принадлежавшія къ его семьѣ. Поговоривъ съ ними въ присутствіи Критона и отдавъ имъ необходимыя распоряженія, онъ попросилъ ихъ удалиться и увести дѣтей, а самъ возвратился къ намъ. Онъ слишкомъ долго пробылъ въ купальнѣ, и время уже близилось къ закату. Вернувшись къ намъ, послѣ омовенія, онъ сѣлъ и въ теченіи продолжительнаго времени ничего не говорилъ. Но явился посланный отъ одиннадцати представителей государственной власти; онъ близко подошелъ къ нему и сказалъ: «Сократъ, я не вижу въ тебѣ того, что я замѣчалъ въ другихъ; я хочу сказать, что когда, исполняя приказаніе представителей власти, я объявлялъ узникамъ, что они должны выпить ядъ, то они сердились на меня и кляли меня. Ты же въ настоящее время самый великодушный, самый кроткій и лучшій изъ всѣхъ людей, которые были здѣсь. И теперь я вполнѣ убѣжденъ, что ты будешь сердиться не на меня, а на виновниковъ своего настоящаго положенія: ты понимаешь, на кого я намекаю. Итакъ, Сократъ (ибо ты знаешь, что пришелъ я возвѣстить тебѣ), прощай! и постарайся какъ можно легче перенести эту необходимость». Сказавъ это, онъ разрыдался и вышелъ.

«Тогда Критонъ подалъ знакъ стоявшему вблизи мальчику,— и мальчикъ вышелъ, но спустя нѣкоторое время вернулся и привелъ съ собою человѣка, приготовлявшаго ядъ и принесшаго его

въ чашѣ. Взглянувъ на этого человѣка, Сократъ сказалъ: «Хорошо, мой другъ; так какъ ты свѣдущъ по этой части, то скажи, что долженъ я дѣлать?» На это тотъ отвѣчалъ: «Ничего иного, какъ выпивъ это, начать ходить, пока твои ноги не отяжелѣютъ, а затѣмъ ты долженъ лечь,— вотъ и все, что требуется». И сказавъ это, онъ подалъ чашу Сократу. Сократъ принялъ ее съ легкимъ сердцемъ, безъ всякой дрожи, нисколько не измѣнившись въ лицѣ и устремивъ свойственный ему неподвижный взглядъ на человѣка, подавшаго ядъ. «Что скажешь ты, спросилъ Сократъ, на счетъ этого питья? Можно ли употребить его для жертвеннаго возліянія или нѣтъ?»—«Мы приготовляемъ, Сократъ, лишь въ такомъ количествѣ это питье, въ какомъ это необходимо для того, чтобы оно сдѣлало свое дѣло».— «Я понимаю тебя; но, конечно, мнѣ позволительно и должно просить боговъ, чтобы переходъ мой въ иной міръ совершился счастливо, о чемъ я и молю ихъ». Произнесши эти слова, онъ выпилъ ядъ съ чрезвычайной легкостью и живостью. До сихъ поръ большая часть изъ насъ едва удерживалась отъ слезъ, но когда онъ выпилъ ядъ, мы не въ силахъ были болѣе крѣпиться. Несмотря на всѣ мои усилія удержаться отъ слезъ, они обильно текли изъ глазъ моихъ; закрывъ лицо плащемъ, я оплакивалъ свое несчастье. Не о немъ рыдалъ я, но о самомъ себѣ, о томъ, какого друга я лишаюсь въ немъ. Критонъ, который не въ состояніи былъ подавить слезъ, сталъ впереди меня, а Аполлодоръ, не перестававшій плакать во все это время, теперь зарыдалъ громко и горько, заразивъ своимъ плачемъ всѣхъ, кромѣ Сократа. Видя все это, Сократъ воскликнулъ: «добрые люди, что вы дѣлаете? Я удалилъ женщинъ лишь затѣмъ, чтобы предотвратить подобныя сцены. Ибо я слышалъ, что умирать слѣдуетъ при благопріятныхъ предзнаменованіяхъ. Успокойтесь же и призовите къ себѣ на помощь мужество». Послѣ этихъ словъ намъ стало стыдно и мы перестали плакать. Между тѣмъ Сократъ, почувствовавъ послѣ ходьбы тяжесть въ ногахъ, легъ на спину, какъ ему было предписано ранѣе, а человѣкъ, подававшій ему ядъ, по временамъ ощупывалъ его ноги, и затѣмъ, сильно надавивъ на ступню, спросилъ его, чувствуетъ ли онъ это давленіе. Получивъ отрицательный отвѣтъ, человѣкъ этотъ нажалъ на бедро и, проводя рукою выше и выше, далъ намъ понять, что Сократъ сталъ холодѣть и коченѣть. Сократъ также ощупалъ себя, замѣтивъ намъ, что когда ядъ дойдетъ до сердца, онъ разстанется съ нами. Нижняя часть его живота стала почти совсѣмъ холодной, Сократъ раскрылся (потому, что онъ былъ прикрытъ) и сказалъ (это были его послѣднія слова): «Критонъ, мы должны Эскулапу пѣтуха. Исполни этотъ долгъ за меня и не забудь объ этомъ». «Хорошо, сказалъ Критонъ, но не сдѣлаешь-ли ты еще какихъ-либо распоряженій?» На этотъ вопросъ Критона онъ не далъ отвѣта, но вскорѣ онъ сдѣлалъ движеніе, и человѣкъ, бывшій при немъ, накрылъ его. Взоръ потухъ въ очахъ Сократа. Замѣтивъ это, Критонъ сомкнулъ ему уста и глаза, и такимъ обра-

зомъ не стало нашего друга, человѣка наилучшаго, какъ мнѣ кажется, изъ всѣхъ, кого мы знали въ то время, человѣка благоразумнѣйшаго и справедливѣйшаго».

Такъ погибъ этотъ великій и превосходный человѣкъ, этотъ мученикъ философіи. Мы старались изложить его характеръ правдивыми, хотя и краткими чертами. Приведемъ еще заключительное слово о немъ Ксенофонта, который питалъ къ нему нѣжную любовь и выразилъ ее въ прекрасной формѣ:

«Что касается меня, то по истинѣ я зналъ его такимъ, какимъ изобразилъ его. Онъ былъ настолько благочестивъ, что ничего не предпринималъ, безъ соизволенія боговъ, настолько справедливъ въ отношеніи людей, что никому не причинилъ ни малѣйшаго зла, но, напротивъ, дѣлалъ очень много добра всѣмъ, кто только имѣлъ съ нимъ дѣло. Воздержный и цѣломудренный, онъ никогда не нарушалъ правилъ приличія и скромности ради удовлетворенія своимъ страстямъ. Онъ былъ такъ мудръ, что никогда не ошибался въ оцѣнкѣ добра и зла и для того, чтобы правильно отличить одно отъ другаго, не нуждался въ посторонней помощи. Онъ разсуждалъ съ строгой правильностью не только объ этомъ, но и о всякомъ другомъ предметѣ и при этомъ умѣлъ какъ бы заглянуть въ душу человѣка и выбрать самый подходящій моментъ для порицанія порока или для возбужденія любви къ добродѣтели. Убѣдившись во всѣхъ этихъ совершенствахъ Сократа, я никогда не перестану считать его самымъ добродѣтельнымъ и самымъ счастливымъ изъ всѣхъ людей. Если же найдется человѣкъ, склонный думать иначе, пусть онъ сравнитъ Сократа съ кѣмъ либо другимъ и затѣмъ рѣшитъ».

Послѣдующіе вѣка сохранили память о его добродѣтеляхъ и его судьбѣ, но извлекли мало пользы изъ его примѣра и не научились терпимости изъ исторіи его жизни.

§ II. Философія Сократа.

Всякая попытка изложить философію Сократа требуетъ большой осторожности, такъ какъ мнѣнія о ней крайне различны, а данныя для провѣрки ихъ въ высшей степени скудны. Историку остается положиться лишь на собственное свое критическое чутье, а на такой почвѣ онъ не можетъ, сохраняя благоразуміе, быть особенно смѣлымъ.

Общій взглядъ на философію Сократа опредѣляется главнымъ образомъ двумя обстоятельствами; во-первыхъ общераспространеннымъ, давно укоренившимся мнѣніемъ, что Сократъ произвелъ переворотъ въ области мысли, вслѣдствіе чего онъ считается всѣми представителемъ новой эпохи, а нѣкоторыми—основателемъ истинной греческой философіи; во-вторыхъ — яснымъ свидѣтельствомъ Аристотеля, что Сократъ первый сталъ прибѣгать къ «*опредѣле-*

ніямъ» и пользоваться *индукціей* *). Эти два обстоятельства тѣсно связаны другъ съ другомъ. Если Сократъ произвелъ переворотъ въ философіи, то онъ могъ сдѣлать это лишь при посредствѣ новаго метода. Замѣчаніе Аристотеля и относится къ этому методу, очерченному у него однако очень кратко и требующему разъясненій.

Нельзя не согласиться съ м-ромъ Гротомъ, что въ настоящее время требуется значительное умственное усиліе, чтобы понять, какъ важно было показать необходимость опредѣленія и установить столь обычныя понятія, каковы понятія о родѣ, объ отдѣльныхъ предметахъ, относящихся къ одному роду, о томъ, что такое отдѣльный предметъ самъ по себѣ и къ какому роду онъ относится, и т. д. Тѣмъ не менѣе за 400 лѣтъ до Р. Х. эти термины означали такія умственныя операціи, къ которымъ немногіе, пожалуй, никто, кромѣ Сократа, не прибѣгалъ сознательно, какъ къ аналитическимъ процессамъ мысли. «Идеи людей, говорящихъ и слушающихъ, умовъ производящихъ и воспринимающихъ, ассоціированы были такъ, что онѣ скорѣе благопріятствовали эмоціональнымъ процессамъ, поэтическимъ, риторически-повѣствовательнымъ и описательнымъ эффектамъ, чѣмъ методическому обобщенію, научному мышленію и аргументаціи индуктивной или дедуктивной. Тотъ рефлективный актъ вниманія, который даетъ возможность людямъ отдавать отчетъ въ своихъ собственныхъ умственныхъ процессахъ, сравнивать и провѣрять ихъ, еще былъ тогда въ зародышѣ. Учителя риторики явились истинными новаторами, когда они стали анализировать составныя части ораторской рѣчи и указывать на нѣкоторыя правила, необходимыя для того, что научиться способно говорить. Сомнительно, употреблялъ ли кто-либо до Сократа термины «родъ» и «видъ» (первоначально замѣнявшіеся словами «семейство» и «форма») въ томъ философскомъ смыслѣ, въ какомъ они употребляются въ настоящее время. Тогда еще неизвѣстны были тѣ многочисленные термины (называемые логиками терминами вторичными), которые могли возникнуть только вслѣдствіе сосредоточенія вниманія на различныхъ фазахъ логическаго процесса и вслѣдствіе критическаго разсмотрѣнія этого процесса во всѣхъ его частностяхъ. Всѣ эти термины выработаны философскими школами Платона, Аристотеля и послѣдующихъ мыслителей; первые же намеки на эти термины мы встрѣчаемъ у Сократа» **). Это новаторство въ области рѣчи многимъ было не по душѣ. Людямъ вообще не нравится, когда ихъ

---

*) «Сократа можно по справедливости считать новаторомъ въ двухъ отношеніяхъ; онъ впервые обратился къ *«индуктивному мышленію и абстрактнымъ опредѣленіямъ»* — τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου (Arist. Metaph. XIII, 1). У Ксенофонта встрѣчаются различныя указанія на индуктивный методъ; онъ говоритъ, между прочимъ, что Сократъ всегда переходилъ отъ положеній болѣе извѣстныхъ къ положеніямъ менѣе извѣстнымъ, въ чемъ и заключается сущность индукціи.

**) Grote, VIII, 578.

принуждаютъ къ строгому мышленію и заставляютъ быть разборчивыми въ выраженіяхъ; вы — педантъ въ ихъ глазахъ, если вы настойчиво требуете, чтобы они придавали словамъ опредѣленное значеніе; они предпочитаютъ безпорядочную, расплывающуюся рѣчь, переполняющуюся, по мѣрѣ ея развитія массой несовмѣстимыхъ по смыслу выраженій, и когда вы указываете имъ на это, они приходятъ въ раздраженіе. Аристотель говоритъ, что въ его время взыскательное отношеніе къ выраженіямъ считалось признакомъ дурнаго вкуса—ἡ ἀκριβολογία μικροπρεπές. Тимонъ силлографъ саркастически называетъ Сократа однимъ изъ ἀκριβολογῶν, какъ будто точность языка—порокъ.

«Понятія о родѣ, о подчиненныхъ ему видахъ и обнимаемыхъ ими особяхъ, въ то время еще впервые уяснялись для человѣческаго сознанія. Обиліе логическихъ подраздѣленій въ нѣкоторыхъ діалогахъ Платона, повидимому, объясняется его желаніемъ ознакомить своихъ читателей съ тѣмъ, что было тогда новостью и что онъ находилъ нужнымъ развить и пояснить разнообразными практическими примѣрами». «Мы всегда должны разсматривать методъ Сократа въ связи съ тѣми предметами, къ анализу которыхъ онъ примѣнялся... На вопросы—что такое справедливость? благочестіе? демократія? право? Каждый считалъ себя въ состояніи дать положительный отвѣтъ, и если кто-либо затруднялся высказаться на этотъ счетъ, то это казалось страннымъ. Когда Сократъ, объявивъ предварительно о своемъ невѣжествѣ, задавалъ подобный вопросъ, то отвѣтъ на него всегда являлся тотчасъ же и безъ малѣйшаго размышленія со стороны отвѣчавшаго. Сократъ задавалъ такой вопросъ, чтобы отвѣтъ на него заключалъ въ себѣ объясненіе или опредѣленіе какого-либо термина, всѣмъ извѣстнаго, но имѣющаго широкое значеніе. Получивъ отвѣтъ, данный человѣкомъ, прежде ни когда не пытавшимся сознательно отнестись къ этому термину, Сократъ задавалъ новые вопросы, расчитанные на частныя знанія этого термина, и неизбѣжно получался отвѣтъ, несогласный съ первымъ отвѣтомъ, что и указывало на то, что первое опредѣленіе этого термина было или слишкомъ узко или же заключало въ себѣ какую-либо существенную погрѣшность. Тогда отвѣчающій вносилъ поправки въ свой отвѣтъ, но это вело къ другимъ вопросамъ, отвѣчая на которыя нельзя было не впасть въ противорѣчіе съ поправками, и такимъ образомъ отвѣчающій, послѣ многихъ попытокъ выпутаться изъ затруднительнаго положенія, принужденъ былъ признать свою несостоятельность и свою неспособность дать удовлетворительный отвѣтъ на первоначальный вопросъ, казавшійся ему сначала столь легкимъ и вульгарнымъ... Сначала Сократъ задавалъ такіе вопросы, которые клонились къ выясненію какого-либо родоваго термина, имѣвшаго широкое значеніе, а затѣмъ послѣдующіе вопросы были таковы, что первый отвѣтъ оказывался несоотвѣтствовавшимъ различнымъ частностямъ, на которыя онъ не долженъ былъ распространяться, или другимъ частностямъ, которыя отвѣ-

чающій долженъ бы принять въ расчетъ, но упустилъ ихъ изъ виду. Нелѣпости, въ которыя вовлекается собесѣдникъ своими отвѣтами, показываютъ ему, что онъ еще не выработалъ себѣ яснаго и полнаго понятія объ общемъ терминѣ, связывающемъ различныя частныя значенія какого-либо слова, обыкновенно не сходящаго у него съ языка. Такимъ образомъ онъ становится на тотъ путь, который приводитъ его къ необходимости внести поправку въ составившееся у него общее понятіе, обозначаемое даннымъ родовымъ терминомъ, и для него ясно раскрывается Единое во Многомъ и Многое въ Единомъ, какъ говоритъ Платонъ» (Grote, VIII, 583—8).

Такъ какъ Сократъ прибѣгалъ въ своихъ бесѣдахъ къ индукціи, то часто говорятъ, что онъ предупредилъ открытіе Бэкономъ индуктивнаго метода. Конечно, у Сократа и Бэкона можно встрѣтить весьма сходныя выраженія; между этими двумя реформаторами есть нѣкоторое сходство, но различіе между ними болѣе глубоко. Цѣль и намѣреніе Сократа состояли очевидно въ томъ, чтобы отвлечь умъ отъ наблюденій надъ явленіями природы и направить его къ познанію самого себя; онъ училъ искать истину въ самомъ человѣкѣ, а не внѣ его. Но Бэконъ преслѣдовалъ совершенно противуположную цѣль: онъ убѣждалъ людей наблюдать и изучать природу и энергически возставалъ противъ всякихъ попытокъ изслѣдовать умственную дѣятельность. Если Сократъ слишкомъ далеко заходилъ въ своемъ пренебреженіи къ физическимъ изысканіямъ, то Бэконъ слишкомъ далеко заходилъ въ своемъ пренебреженіи къ психологіи; крайности эти въ обоихъ случаяхъ были слѣдствіемъ тѣхъ нелѣпостей, до которыхъ доходили современники этихъ мыслителей.

Вполнѣ очевиденъ контрастъ между ихъ взглядами на индукцію. У Сократа индукція нѣсколько болѣе, чѣмъ *inductio per enumerationem simplicem*, чѣмъ «сужденіе по аналогіи», или простое собраніе частныхъ фактовъ,—пріемъ, обнаруженіе несостоятельности котораго было особенной заслугой Бэкона. Можно сказать, что «Новый Органъ» и направленъ главнымъ образомъ противъ этого ошибочнаго метода. Тривіальность его хорошо видна въ основанныхъ на немъ діалектическихъ изворотахъ, встрѣчающихся у Платона, точно также и въ аргументаціи Аристиппа, съ помощью которой онъ оправдываетъ свое сожительство съ куртизанской Лаисой. «Находишь ли ты страннымъ, Діогенъ, жить въ домѣ, гдѣ, до тебя, жили другіе? — «Нѣтъ». — «Или ѣхать на кораблѣ, на которомъ ранѣе тебя ѣздили другіе?»—«Нѣтъ».—«По тѣмъ же причинамъ, нѣтъ ничего страннаго жить съ женщиной съ которой прежде жили другіе люди». Эта аргументація даетъ полное понятіе о Сократовской индукціи и, къ тому же принадлежитъ ученику Сократа. Это лишь пародія на аргументацію, доказывающую что причинить зло непріятнѣе, чѣмъ претерпѣть его,—одно изъ многихъ странныхъ положеній, приписываемыхъ Сократу. Кто считаетъ такую индукцію тождественной бэконовской (направленной къ изученію природы)

тотъ обнаруживаетъ совершенное непониманіе смысла «Новаго Органа». Предполагать, что идея бэконовской индукціи могла появиться въ такую раннюю эпоху, значитъ имѣть вполнѣ ошибочное представленіе о ходѣ развитія человѣческой мысли.

М-ръ Гротъ, желая показать, на сколько сходны по духу и цѣли методы Сократа и Бэкона, приводитъ изъ сочиненія послѣдняго *) нѣсколько поразительныхъ цитатъ. Большинство читателей, вѣроятно, согласится съ замѣчаніемъ м-ра Грота, что Сократъ «подвергалъ такой же провѣркѣ основные принципы и синтезы относительно человѣка и общества, какой Бэконъ подвергалъ взгляды на физическія явленія. Сократъ предугадывалъ существованіе безсознательнаго процесса саморазвивающагося ума, и онъ желалъ воспроизвести этотъ процессъ, обращаясь къ частностямъ и исходя изъ частностей наиболѣе ясныхъ и знакомыхъ, но такихъ, на которыя всего менѣе обращается вниманія вслѣдствіе ихъ обыденности. То, что Сократъ называетъ на своемъ языкѣ «мнить о своемъ знаніи, не обладая имъ на самомъ дѣлѣ», совершенно то же, что Бэконъ называетъ «неразвитыми понятіями», «дѣтскими наблюденіями», «заблужденіями ума, предоставленнаго самому себѣ». Но несмотря на такое сходство, различіе между этими мыслителями все-таки глубоко, и оно особенно рѣзко бросается въ глаза, если обратить вниманіе на тѣ результаты, къ которымъ привела и та, и другая философія. Методъ Сократа развитъ Платономъ и Аристотелемъ, методъ же Бэкона—Ньютономъ и Фарэдеемъ. Если же, какъ уже замѣчено въ нашемъ Введеніи, принятіе метода послѣдовательной провѣрки не было слѣдствіемъ предварительнаго ограниченія цѣлей философіи, если, напротивъ, этотъ методъ необходимо велъ къ такому ограниченію, то отсюда слѣдуетъ, что доктрины столь метафизическаго характера, какъ доктрины, развившіяся изъ ученія Сократа, должны быть продуктомъ метода, совершенно отличнаго отъ того метода, который привелъ къ новѣйшей наукѣ.

Сократъ всегда строго порицалъ увѣренность въ знаніи безъ дѣйствительнаго обладанія имъ, какъ одинъ изъ самыхъ отвратительныхъ умственныхъ недостатковъ, и вся цѣль его безпощадныхъ допытываній, его перекрестныхъ вопросовъ, заключалась въ томъ, чтобы обратить на этотъ недостатокъ вниманіе людей и доказать имъ, что ихъ знаніе—*обманъ*, какъ выразился бы Карлейль. Онъ требовалъ ясныхъ и отчетливыхъ идей, вмѣсто тѣхъ шаткихъ и безсвязныхъ понятій, которыми люди, принимавшіе ихъ за знанія, обманывали себя и другихъ.

Но можно ли научить людей отчетливо мыслить не прибѣгая къ опредѣленіямъ? Для того чтобы узнать, въ чемъ заключается сущность какого нибудь предмета, необходимо разсмотрѣть его въ отдѣльности, опредѣлить его. Опредѣляя предметъ, мы отграни-

*) Vol. VIII, стр. 612.

чиваемъ его отъ того, что онъ не есть, и такимъ образомъ предметъ является предъ нами въ своей сущности.

Сократъ былъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что нельзя, исходя изъ одной какой либо справедливой мысли, впасть въ противорѣчіе съ какою либо другою справедливою мыслью; знаніе, имѣющее одинъ исходный пунктъ и добытое правильнымъ разсужденіемъ, не можетъ противорѣчить знанію, выведенному изъ другаго исходнаго положенія. По его мнѣнію, разумъ чреватъ готовыми истинами и лишь нуждается въ содѣйствіи акушера. Такимъ акушеромъ онъ и считалъ самого себя: главные же инструменты его были опредѣленія. Путемъ опредѣленій онъ заставлялъ мыслящаго человѣка отдѣлить ту частную идею, которую онъ желалъ выразить, отъ безчисленнаго множества другихъ, затемнявшихъ ее, идей. Опредѣленіемъ онъ давалъ возможность человѣку узнать сущность предмета, такъ какъ онъ не вносилъ въ опредѣленіе ничего несущественнаго.

Коренная ошибка заключается здѣсь въ смѣшеніи опредѣленій словъ съ опредѣленіями предметовъ. Опредѣленіе слова указываетъ на то значеніе, которое придается ему *по соглашенію*, тогда какъ въ опредѣленіи предмета должно заключаться, сверхъ этого условнаго значенія, указаніе также и на соотвѣтствующій фактъ.

Мы уже не разъ упоминали о естественной склонности раннихъ мыслителей смѣшивать слова съ предметами. Въ разсматриваемый же періодъ исторіи философіи эта тенденція входитъ въ систему. Слова получаютъ силу предметовъ *); правильное опредѣленіе считается вѣрнымъ описаніемъ предмета *per se*, *объясненіе терминовъ* признается равносильнымъ *объясненію сущности предметовъ*; *содержащееся въ опредѣленіи указаніе на природу какого либо предмета* принимается за *дѣйствительное изслѣдованіе этого предмета въ какой нибудь лабораторіи.* Все это коренныя ошибки платоновой и аристотелевой философіи, встрѣчающіяся до сихъ поръ во всѣхъ метафизическихъ системахъ.

Если выставить этотъ методъ въ надлежащемъ свѣтѣ, то его нелѣпость становится очевидной, но его можно, однако, представить и такъ, что онъ можетъ показаться съ виду чѣмъ-то глубоко философскимъ. Такъ, нерѣдко у приверженцевъ этого метода можно встрѣтить такія выраженія, что извѣстныя свойства предметовъ «входятъ въ идею» (понятіе) этихъ предметовъ, какъ будто все, что входитъ въ идею, т. е. что заключается въ опредѣленіи, необходимо должно имѣть объективное существованіе и какъ будто человѣческія понятія суть вѣрныя копіи внѣшнихъ предметовъ. Понятія людей, какъ извѣстно, сильно различаются между собою,

*) Cratylus Платона, possim.

слѣдовательно, различныя понятія предполагали бы и различныя свойства, но всѣ понятія не могутъ быть вѣрны, и возникаетъ вопросъ, какое понятіе истинно? Рѣшать это путемъ опредѣленія, значитъ вращаться въ безвыходномъ кругу; для этого необходимъ иной критерій истинности, который и отыскивается еще и до сихъ поръ.

Вліяніе теоріи опредѣленій впослѣдствіи выяснится для насъ еще болѣе. Теперь же замѣтимъ, что опредѣленія—одна изъ крупныхъ характеристическихъ чертъ метода Сократа. Въ ней слѣдуетъ искать объясненія его взглядовъ на философію.

Иногда къ Сократу относятся съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ вслѣдствіе того, что у него не было своей собственной философской системы. Его мѣсто въ исторіи философіи оспаривается, и онъ считается не болѣе, какъ моралистомъ. Въ подтвержденіе такого мнѣнія приводится замѣчаніе Аристотеля, что «разсужденія Сократа относятся только къ этикѣ, но вовсе не касаются природы вообще (τῆς ὅλης φύσεως)». Аристотель не ограничивается этимъ замѣчаніемъ, но продолжаетъ далѣе. «Въ этихъ разсужденіяхъ онъ стремился къ абстрактному (τὸ καθόλου) и первый сталъ прибѣгать къ опредѣленіямъ» Мы думаемъ, что въ этихъ послѣднихъ словахъ заключается намекъ на то, что Сократъ былъ болѣе, чѣмъ моралистомъ, а именно, что онъ былъ метафизикомъ. Въ другой части Аристотелева трактата *) намекъ этотъ выраженъ еще яснѣе; тамъ мы находимъ опредѣленное указаніе на Сократа, какъ на метафизика. Вотъ это мѣсто: «Сократъ занимался этическими изслѣдованіями о добродѣтеляхъ, и онъ первый пытался дать имъ абстрактное опредѣленіе. До него Демокритъ занимался лишь небольшимъ отдѣломъ физики; онъ старался опредѣлить, что такое холодъ и тепло. Сократъ же занялся изслѣдованіемъ сущности вещей, т. е. того, что существуетъ».

Кромѣ того, въ другомъ мѣстѣ (lib. III, c. 2) Аристотель упрекаетъ Аристиппа за то, что тотъ отложилъ въ сторону науку, и ограничился лишь изученіемъ морали. Въ этомъ, конечно, можно видѣть отрицательное доказательство того, что Сократъ не заслуживалъ подобнаго упрека; иначе Аристотель въ этомъ смыслѣ упомянулъ бы также и о немъ.

Такъ какъ предметомъ всѣхъ помысловъ Сократа были человѣкъ и общество, но не физическій міръ, пониманіе котораго, по его мнѣнію, недоступно было человѣческому уму, то отсюда понятно происхожденіе ошибочнаго мнѣнія, будто Сократъ былъ только моралистомъ. Однако, если бы Сократъ дѣйствительно былъ не болѣе, какъ моралистомъ, то онъ не занималъ бы въ исторіи философіи того мѣста, какое ему принадлежитъ; ни Платонъ, ни Аристотель не называли бы его своимъ учителемъ. Онъ началъ собою новую эпоху. Предшествовавшіе философы обратили свое

---

*) Metaph. XIII, 4.

вниманіе на внѣшнюю природу, пытаясь объяснять ея явленія; онъ же отказался отъ всякихъ изслѣдованій въ этомъ направленіи и ограничился лишь изученіемъ сущности знанія.

Прежніе мыслители философствовали, такъ сказать, на обумъ. Они искали истины, но все у нихъ было гипотетично и шатко, такъ какъ они не пытались предварительно установить *границы и условія изслѣдованія.* Они стремились къ пріобрѣтенію *знаній*, не опредѣливъ предварительно *условій знанія.* Что же касается Сократа, то его особенной заслугой именно и было то, что онъ обратилъ вниманіе на сущность и условія знанія, какъ на философскій вопросъ величайшей важности.

Читатель пойметъ теперь, почему опредѣленія въ сократовскомъ методѣ имѣютъ такую важность и почему у Сократа не было никакой самостоятельной философской системы, но былъ только свой методъ. Онъ сравнивалъ себя съ повивальной бабкой, которая, можетъ производить дѣтей и сама, но главное назначеніе которой помогать рожденію ихъ другими женщинами. Онъ убѣжденъ былъ, что во всякомъ человѣкѣ есть зерно мудрости. Никакой наукѣ по его мнѣнію нельзя *обучить*, она можетъ быть лишь *извлечена* изъ нашего собственнаго ума. Заимствовать чужія идеи не значитъ учиться; руководиться сужденіемъ другого—это слѣпота. Философы, утверждавшіе, что они могутъ обучить всему, чему угодно, не въ состояніи, въ сущности, научить ничему; невѣжество ихъ явствуетъ уже изъ подобнаго рода притязаній ихъ. Каждый человѣкъ долженъ добыть себѣ истину суровой борьбой съ самимъ собой, и онъ, Сократъ, желаетъ только облегчать трудность родовъ; больше онъ ничего не въ состояніи сдѣлать.

Неудивительно, что съ такими взглядами Сократъ обратился прежде всего къ этикѣ, а не къ умозрѣніямъ о физическомъ мірѣ. Его философія была осуществленіемъ надписи на дельфійскомъ храмѣ: *познай самого себя.* Въ себѣ самомъ онъ нашелъ тотъ критерій истинности понятій, который предохранялъ его отъ скептицизма, и именно поэтому-то онъ и ставилъ этику выше всѣхъ наукъ. Есть серьезныя основанія думать, что рѣшительное отвращеніе Сократа къ физическимъ умозрѣніямъ, приписываемое ему Ксенофонтомъ, было естественнымъ, хотя и преувеличеннымъ слѣдствіемъ его размышленій о тѣхъ разнообразныхъ нелѣпостяхъ и скептицизмѣ, къ которымъ приводили эти умозрѣнія. Все было въ этихъ умозрѣніяхъ шатко и сомнительно.

«Я не могу тратить время на подобныя занятія, говоритъ Сократъ у Платона, «и я скажу вамъ почему: до сихъ поръ я еще не въ состояніи *познать самого себя*, какъ гласитъ надпись на дельфійскомъ храмѣ; а по моему, чрезвычайно смѣшно, не изучивъ себя, браться за то, что прямо не касается меня» *). Но что одно время онъ занимался, это ясно изъ нѣкоторыхъ данныхъ. Въ

*) Phaedrus, стр. 8.

комедіи «Облака» есть одно мѣсто, гдѣ Сократъ представленъ «разсуждающимъ о воздухѣ и размышляющимъ о солнцѣ (ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον), между тѣмъ какъ ученики его ищутъ чего-то подъ землей» (τὰ κατὰ γῆς). Это дало поводъ многимъ предположить, что Аристофанъ не имѣлъ надлежащаго понятія о Сократѣ, но избралъ его лишь какъ каррикатурный типъ софистовъ,—предположеніе, противъ котораго можно привести много возраженій. Во первыхъ, странно, что сатирикъ избираетъ для себя мишенью такое лицо, о которомъ онъ ничего не знаетъ. Во вторыхъ, Сократъ изъ всѣхъ аѳинянъ пользовался наибольшей извѣстностью, и съ нимъ весьма легко было знакомиться. Въ третьихъ, онъ не могъ быть типическимъ представителемъ софистовъ, если только дѣло идетъ о физическихъ умозрѣніяхъ, ибо хорошо извѣстно, что софисты презрительно относились къ физикѣ. Въ четвертыхъ, онъ дѣйствительно занимался физикой въ раннюю пору своей дѣятельности, и, вѣроятно, въ то самое время, когда Аристофанъ избралъ его предметомъ своей сатиры; только впослѣдствіи Сократъ сталъ смотрѣть на физическія умозрѣнія, какъ на пошлость.

Вполнѣ возможно, что Аристофанъ не видѣлъ всѣхъ тонкихъ различій между діалектикой Сократа и софистовъ, и потому онъ могъ считать Сократа человѣкомъ, обучающимъ «искусству обращать черное въ бѣлое» *). Но едва ли была бы мыслима со стороны Аристофана ошибка настолько грубая, чтобы упрекать Сократа въ занятіяхъ физикой въ то время, когда любой человѣкъ изъ публики могъ бы возразить, что Сократъ никогда и нимало не интересовался этой наукой. Въ наше время Прудонъ и Луи Бланъ часто ставятся на одну доску, какъ представители однѣхъ и тѣхъ же соціалистическихъ доктринъ, равнымъ образомъ Штраусъ и Фейербахъ зачисляются въ одинъ разрядъ, какъ приверженцы однихъ и тѣхъ же теологическихъ идей, но никакой сатирикъ не сталъ бы осмѣивать Луи Блана за его астрономическія занятія или Штрауса за его пристрастіе къ микроскопу. Поэтому-то намъ кажется, что свидѣтельство Аристофана должно имѣть вѣсъ, такъ что мы можемъ принять, что около того времени, когда появилась комедія «Облака», Сократу нечужда была склонность къ физическимъ умозрѣніямъ. Если онъ впослѣдствіи отказался отъ нихъ, то потому, что они не приводили ни къ чему достовѣрному.

Что главною цѣлью всѣхъ помысловъ Сократа была философія, а не мораль, это ясно изъ того, что онъ подчиняетъ всякую мораль наукѣ. Онъ отождествляетъ добродѣтель съ знаніемъ **).

---

*) Nubes, 112—15.

**) Φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς.—Arist.—Ethica. Nicomach. VI, 13. Въ діалогѣ Платона «Мэнонъ» Сократъ утверждаетъ, что добродѣтель не можетъ быть предметомъ науки или обученія. Но это не въ духѣ Сократа. «Вопросъ о томъ, можно ли учить добродѣтели, сильно занималъ умы во времена Сократа; самъ онъ въ различныхъ случаяхъ даетъ противоположныя рѣшенія этого вопроса». Ср. Плат. Мэнонъ, стр. 96, 98 съ «Протагоромъ» стр. 361, гдѣ указывается на

Только мудрый человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ быть мужественнымъ, справедливымъ, воздержнымъ. Невѣжество есть источникъ всѣхъ пороковъ, которые при томъ же невольны именно потому, что происходятъ отъ незнанія. Человѣкъ труслив потому, что онъ невѣрно опредѣляетъ значеніе жизни и смерти. Онъ считаетъ смерть зломъ и спасается отъ нея. Если бы онъ былъ мудръ, онъ зналъ бы, что смерть есть благо или, по крайней мѣрѣ, есть нѣчто безразличное, и потому онъ не сталъ бы спасаться отъ нея. Если человѣкъ невоздерженъ, то это происходитъ отъ того, что онъ неспособенъ опредѣлить относительную цѣну настоящаго удовольствія и будущаго страданія. Незнаніе вводитъ его въ заблужденіе. Человѣку свойственно по природѣ стремиться къ благу и избѣгать зла, и онъ никогда не домогался бы зла сознательно; но если онъ стремится къ нему, то потому, что ошибочно принимаетъ его за благо, и если онъ невоздерженъ, то лишь вслѣдствіе незнанія.

Для Сократа методъ составлялъ все, и нетрудно открыть причину этого, если только остановиться на состояніи его ума. Пиѳійскій оракулъ объявилъ его мудрѣйшимъ изъ людей и тѣмъ привелъ его въ крайнее смущеніе, такъ какъ, углубившись въ самого себя, онъ пришелъ къ заключенію, что онъ ничего не знаетъ. Онъ находилъ, что все его знаніе было тѣмъ кажущимся знаніемъ безъ дѣйствительнаго обладанія имъ, которымъ другіе люди хвастались; онъ же отличался отъ нихъ единственно тѣмъ, какъ онъ полагалъ, что сознавалъ глубину своего невѣжества, тогда какъ они считали себя знающими, и только потому, думалъ онъ, что онъ понималъ это, оракулъ назвалъ его мудрецомъ. Таково его собственное объясненіе. Если принять такимъ образомъ во вниманіе, что данное ему названіе мудреца онъ приписывалъ своему глубокому пониманію несостоятельности всего, что выдавалось до тѣхъ поръ за знаніе (какъ это онъ доказывалъ съ помощью своего перекрестнаго допроса), то нетрудно понять, какъ пришелъ онъ къ мысли, что его методъ самъ по себѣ составляетъ великую *цѣль* философіи, и какъ, вмѣсто того, чтобы искать приверженцевъ для какой либо системы или распространять какія либо частныя теоріи этическаго или физическаго характера, онъ всегда и повсюду старался пробуждать въ своихъ слушателяхъ духъ изслѣдованія, желая, чтобы и они пробуждали его въ другихъ, такъ

непослѣдовательность Сократа въ томъ отношеніи, что сначала онъ не допускаетъ, чтобы добродѣтели можно было научить, а затѣмъ утверждаетъ, что добродѣтель есть предметъ науки. Согласно-же Ксенофонту (Мет. I, 2, 19), Сократъ придерживался обычнаго взгляда на добродѣтель, полагая, что она зависитъ частью отъ обученія (воспитанія), частью отъ практической дѣятельности, и частью отъ естественной склонности. Ксенофонтъ, однако, не чувствовалъ логической трудности примиренія такого взгляда съ тѣмъ отождествленіемъ добродѣтели и науки или мудрости, которое онъ въ другомъ мѣстѣ ясно приписываетъ своему учителю». Примѣч. Томпсона къ History of Philosophy Бутлера, I, 371.

какъ въ немъ, и только въ немъ заключается истинная мудрость. Прежнія системы показали безплодность философіи: достовѣрнаго знанія не существовало; всякія теоріи давали только кажущееся знаніе, и только одинъ его методъ, какъ онъ полагалъ, способенъ былъ сдѣлать человѣка мудрѣе и лучше.

Сократъ, очевидно, сильно увлекся новизной этого метода, и потому онъ не въ состояніи былъ замѣтить, что онъ смѣшиваетъ въ этомъ случаѣ цѣль и средство. Читатель безъ труда пойметъ, какъ могло такое смѣшеніе постоянно продолжаться; напомнимъ, что это вполнѣ сходно съ тѣмъ, какъ сотни лицъ, занимаясь чистой математикой, нисколько не думаютъ о практическомъ примѣненіи ея. Великая и сложная наука о количествѣ есть основаніе всѣхъ физическихъ знаній, составляя то необходимое орудіе, съ помощью котораго знаніе обращается въ науку (ибо наука есть только знаніе количественныхъ отношеній); но орудіе это настолько сложно, что весьма многіе умы исключительно посвящаютъ себя изученію и усовершенствованію его, не отвлекаясь никакими попытками практическаго примѣненія его. Равнымъ образомъ и Сократъ, а также и Платонъ въ значительной мѣрѣ, заняты были разработкой метода, заботясь болѣе объ усовершенствованіи способовъ изслѣдованія, чѣмъ о самомъ изслѣдованіи.

Сократъ не былъ первымъ проповѣдникомъ ученія о безсмертіи души, но онъ впервые придалъ ему философское основаніе. Нельзя не удивляться также и тому, что онъ предупредилъ писателей по естественному богословію, указывая на доказательства благости Провидѣнія. Послушаемъ, что говоритъ объ этомъ Ксенофонтъ:

«Я разскажу теперь, какъ однажды Сократъ бесѣдовалъ о божествѣ съ Аристодемомъ, по прозванію *Малымъ*. Сократъ, замѣтивъ, что онъ никогда не молится и не приноситъ жертвъ богамъ, но напротивъ издѣвается надъ тѣми, кто это дѣлаетъ, спросилъ его:

«Скажи мнѣ, Аристодемъ, есть ли такой человѣкъ, который возбуждаетъ въ тебѣ удивленіе своими заслугами? Аристодемъ отвѣтилъ, что такихъ людей много.—Прошу тебя, назови мнѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ.—На это Аристодемъ сказалъ: Гомеръ возбуждаетъ во мнѣ изумленіе своей эпической поэзіей, Меланиппидъ—своими диѳирамбами, Софоклъ—трагедіей, Поликтетъ—скульптурой, Зевксисъ—живописью.

«Но кого ты считаешь, Аристодемъ, болѣе достойнымъ удивленія—художника ли, творящаго образы, неспособные двигаться и лишенные ума, или того, кто можетъ создавать животныхъ, одаренныхъ не только способностью дѣйствовать, но и разумомъ?—«Конечно, послѣдняго, сказалъ Аристодемъ, если только такой актъ созданія есть дѣло не случая, а мудрости и разумнаго замысла».—Существуетъ, однако, множество предметовъ, назначеніе которыхъ для насъ вполнѣ ясно, но есть и такіе, о которыхъ мы не можемъ сказать, къ чему они служатъ; поэтому какіе изъ этихъ предметовъ ты считаешь, Аристодемъ, произведеніемъ мудрости?—

«Мнѣ кажется самымъ разумнымъ считать таковыми предметы, польза и назначеніе которыхъ вполнѣ очевидны».

«Но вполнѣ очевидно что Тотъ, Кто создалъ вначалѣ человѣка, одарилъ его чувствами потому, что они пригодны для него, далъ ему глаза затѣмъ, чтобы разсматривать все видимое, и уши, чтобы слышать все, что можно слышать. Къ чему, Аристодемъ, существовали бы запахи, если бы у насъ не было чувства обонянія, къ чему существовала бы разница между веществами горькими и сладкими, вкусными и невкусными, если бы у насъ не было нёба, помѣщеннаго въ подлежащемъ мѣстѣ и способнаго судить объ этихъ веществахъ и находить въ нихъ разницу? Не представляется ли тебѣ, Аристодемъ, явнымъ дѣломъ провидѣнія охраненіе такого нѣжнаго органа, какъ глазъ, вѣками, которыя, подобно дверямъ, раскрываются, когда это нужно и снова закрываются, когда наступаетъ сонъ? Не снабжены ли эти вѣки по краямъ какъ бы оградою для того, чтобы задерживать вѣтеръ и охранять глазъ? Даже брови не лишены своего назначенія; подобно навѣсу, онѣ имѣютъ цѣлью задерживать потъ, который, падая со лба, могъ бы проникать въ глазъ и вредить этой столь же нѣжной, какъ и удивительной части тѣла. Не достойно ли вниманія, что уши наши воспринимаютъ звуки всякаго рода и однако никогда чрезмѣрно не переполняются ими? что переднія зубы животнаго устроены очевидно такъ, чтобы они удобнѣе могли разрывать пищу, тогда какъ зубы, расположенныя по бокамъ, приспособлены для ея растиранія? что ротъ, черезъ который проходитъ эта пища, помѣщенъ вблизи носа и глазъ, такъ что все негодное для питанія не можетъ пройти незамѣченнымъ, между тѣмъ какъ природа, на оборотъ, скрыла отъ чувствъ и помѣстила на большомъ разстояніи отъ нихъ все, что могло бы имъ не понравиться или непріятно подѣйствовать на нихъ? Можно ли послѣ этого, Аристодемъ, сомнѣваться относительно того—считать ли расположеніе подобныхъ частей тѣла случайностью, или же оно должно быть признано дѣломъ мудрости и разумнаго предначертанія?» — «У меня нѣтъ болѣе сомнѣній на этотъ счетъ, замѣтилъ Аристодемъ, и чѣмъ болѣе я думаю объ этомъ, тѣмъ яснѣе для меня, что человѣкъ есть мастерское произведеніе какого-то великаго художника, соединяющее въ себѣ безконечные знаки любви и милости Того, кто создалъ его такимъ образомъ.»

«Затѣмъ, что думаешь ты, Аристодемъ, о томъ вожделѣніи, присущемъ каждому индивидууму, которое ведетъ къ поддержанію вида? о той нѣжности и любви самки къ дѣтямъ, которыя столь необходимы для сохраненія ихъ жизни, о той никогда не ослабѣвающей любви къ жизни и о страхѣ смерти, которые такъ сильно владѣютъ нами съ самаго нашего рожденія? — Я смотрю на это, отвѣчалъ Аристодемъ, какъ и на многія другія правильныя дѣйствія того же самаго великаго и мудраго художника, сознательно постановившаго сохранять въ цѣлости все созданное имъ.—Далѣе, Ари-

стодемъ, (такъ какъ ты не желаешь задавать мнѣ вопросовъ), скажи мнѣ, не предполагаешь ли ты, что разумъ и умъ присущи только тебѣ и что присутствіе ихъ нигдѣ не можетъ быть открыто? Ты знаешь, что твое тѣло есть только частица той широко раскинувшейся земли, которую ты видишь повсюду; ты знаешь также, что содержащаяся въ ней влага есть ничтожная часть обширной массы водъ, по отношенію къ которой сами моря являются лишь частями; наконецъ, и остальныя стихіи удѣлили для твоего образованія кое что отъ своего изобилія. Можно ли думать, что только одна душа, эта интеллектуальная часть человѣка, явилась къ тебѣ неизвѣстно откуда, по какому-то счастливому случаю? Если это такъ то дѣйствительно ума нѣтъ нигдѣ, какъ только въ тебѣ, и мы должны признать въ такомъ случаѣ, что эта изумительная вселенная со всѣми содержащимися въ ней разнообразными тѣлами, — равно удивительными какъ по своей величинѣ и числу, такъ и по своему назначенію и порядку распредѣленія,—что все это произведено не умомъ, а случаемъ.—Мнѣ трудно было бы представить себѣ это иначе, возразилъ Аристодемъ, потому что для меня невидимы тѣ боги, которые, какъ ты говоришь, все создаютъ и всѣмъ управляютъ, между тѣмъ какъ я вижу художниковъ, проявляющихъ свою дѣятельность здѣсь, среди насъ. — Но ты не видишь также, Аристодемъ, и своей души, которая, однако, несомнѣнно управляетъ твоимъ тѣломъ, хотя легко можетъ показаться, если разсуждать, подобно тебѣ, что ты находишь ее во власти случая, а не разума.

«Я не пренебрегаю богами, сказалъ Аристодемъ,—напротивъ я столь высокаго мнѣнія о ихъ превосходствѣ, что не думаю, чтобы они нуждались во мнѣ и въ моихъ услугахъ. — Ты ошибаешься, Аристодемъ; чѣмъ больше заботятся они о тебѣ, тѣмъ большія почести ты обязанъ имъ воздавать и тѣмъ усерднѣе ты долженъ служить имъ.—Будь увѣренъ, сказалъ Аристодемъ, что если бы я убѣдился, что боги заботятся о человѣкѣ, то никому не нужно было бы напоминать мнѣ о моемъ долгѣ.—Но можешь ли ты, Аристодемъ, сомнѣваться въ томъ, что боги пекутся о человѣкѣ? Не дарована ли ему одному способность ходить прямо, благодаря которой онъ можетъ лучше обозрѣвать все окружающее его, созерцать великолѣпіе всего того, что находится надъ нимъ, равно какъ и избѣгать тѣхъ многочисленныхъ неудобствъ и непріятностей, которымъ онъ иначе подвергался бы? Правда, у животныхъ есть ноги, которыя тоже даютъ имъ возможность переходить съ одного мѣста на другое, но у человѣка есть также и руки, при помощи которыхъ онъ можетъ производить множество полезныхъ предметовъ и сдѣлать себя счастливѣе всѣхъ другихъ созданій. Языкъ данъ каждому животному, но какое животное, кромѣ человѣка, можетъ для объясненія своихъ мыслей составлять посредствомъ языка слова и дѣлать ихъ понятными для другихъ?

«Боги выказали, однако, свою доброту къ человѣку не въ отношеніи одного только устройства его тѣла. Душа, которую они

вложили въ него, есть лучшій даръ ихъ, далеко превосходящій все, что только можетъ быть гдѣ либо найдено. Кто, какъ не человѣкъ, обладающій этой душой, могъ открыть существованіе тѣхъ боговъ, которые создали и поддерживаютъ въ такомъ правильномъ порядкѣ эту прекрасную и изумительную вселенную? Какое другое животное способно служить имъ и чтить ихъ? Какое животное можетъ, подобно человѣку, защищаться отъ зноя и холода, отъ жажды и голода? Изготовлять лекарства на случай болѣзни, а также и развивать данную намъ природою силу цѣлесообразными упражненіями? Обогащать себя познаніями или такъ хорошо удерживать въ памяти все замѣченное, услышанное или выученное? Если это такъ, то кому не ясно, что человѣкъ есть какъ бы богъ среди окружающихъ его созданій и безконечно превосходитъ ихъ качествами своей души и тѣла. Еслибы быку данъ былъ человѣческій умъ, то его проницательность мало принесла бы ему пользы, вслѣдствіе невозможности выполненія хорошо задуманнаго плана. Равнымъ образомъ человѣческое тѣло непригодно для животнаго, пока оно лишено разума. Но въ тебѣ, Аристодемъ, чудесный духъ соединенъ съ не менѣе чудеснымъ тѣломъ, можешь ли ты послѣ этого утверждать что боги не заботятся о тебѣ? Какія же еще нужны тебѣ доказательства ихъ попеченій?

«Я желалъ бы, сказалъ Аристодемъ, чтобы боги научили и наставили меня, что я долженъ и чего не долженъ дѣлать, подобно тому, какъ по твоимъ словамъ, они и тебя нерѣдко наставляли на этотъ счетъ.—Но что же изъ этого вышло бы, Аристодемъ? Не думаешь ли ты, что когда боги извѣщаютъ о чемъ либо всѣхъ аѳинянъ, то они не имѣютъ тебя въ виду? Ужели боги, объявляя своими предзнаменованіями всей Греціи и всѣмъ людямъ о томъ, что случится съ ними, оставляютъ тебя одного безъ вниманія? Ужели на тебя одного не распространяются ихъ заботы? Думаешь ли ты, что они вселили бы въ человѣка убѣжденіе въ своей способности сдѣлать его счастливымъ или несчастнымъ, еслибы на самомъ дѣлѣ они не имѣли ея? Или что самъ человѣкъ не раскрылъ бы давно такого грубаго обмана? Вспомни, Аристодемъ, что именно тѣ государства извѣстны намъ своею мудростью и своимъ давнимъ существованіемъ, которыя отличались наибольшимъ благочестіемъ, и что даже самъ человѣкъ никогда не бываетъ такъ склоненъ служить божеству, какъ въ ту пору жизни, когда упрочивается власть ума и когда сужденія его пріобрѣтаютъ зрѣлость и твердость? Сообрази, Аристодемъ, что душа, находящаяся въ твоемъ тѣлѣ, можетъ управлять имъ по произволу; почему же и душа вселенной, проникающая и оживляющая каждую часть ея, не можетъ управлять ею подобнымъ же образомъ? Если твой глазъ можетъ обозрѣвать множество предметовъ, даже удаленныхъ отъ него на значительное разстояніе, то не удивляйся, если и божество можетъ своимъ взоромъ обнять все. И если ты не считаешь себя неспособнымъ думать въ одно и то же время о дѣлахъ Аѳинъ, Египта, Сициліи, то почему ты

полагаешь, Аристодемъ, что Провидѣніе не могло бы распространить свои заботы на всю вселенную?»

«Своей добротой мы вызываемъ въ ближнемъ чувство благодарности и привязанности, а равно и побуждаемъ его выказывзаь предъ нами свой умъ, совѣщаясь съ нимъ.

«Такъ и ты поступай въ отношеніи къ богамъ; если ты желаешь получить отъ нихъ доказательство ихъ любви и мудрости, сдѣлай себя достойнымъ тѣхъ божественныхъ тайнъ, которыя недоступны человѣку и открываются только тому, кто ищетъ у божества совѣта, кто изучаетъ его и повинуется ему. Тогда, Аристодемъ, ты поймешь, что есть существо, которое проникаетъ своимъ взоромъ всю природу и слухъ котораго открытъ для всякаго звука. Вездѣсущее, оно обнимаетъ собою всѣ вѣка, и нѣтъ иныхъ предѣловъ его благости и попеченіямъ, кромѣ установленныхъ его собственнымъ творчествомъ.»

Путемъ такихъ бесѣдъ Сократъ училъ своихъ друзей воздерживаться отъ всякихъ нечестивыхъ, несправедливыхъ и непристойныхъ поступковъ не только въ присутствіи человѣка, но и тогда, когда они остаются наединѣ, такъ какъ «боги постоянно обращаютъ на насъ свои взоры, и ни одинъ шагъ нашъ не можетъ быть сокрытъ отъ нихъ» **).

Присоединяемъ къ этому отрывку другой, столь же достойный вниманія:

«Между всѣми божествами, которыя такъ щедро надѣляютъ насъ различными благами, нѣтъ ни одного видимаго для насъ. Отъ нашихъ взоровъ сокрытъ Тотъ, Кто создалъ эту вселенную и поддерживаетъ ея мощное зданіе, Кто совершенствуетъ ея красоту и цѣлесообразность, не допуская, чтобы какая либо изъ частей ея могла пострадать отъ времени, и постоянно и неутомимо возобновляя ихъ для того, чтобы онѣ могли выполнять его предначертанія съ легкостью и точностью, превосходящими всякое человѣческое воображеніе. Это верховное Существо, совершающее всѣ эти чудеса, невидимо, и мы можемъ выражать свое удивленіе только къ дѣламъ его. Солнце, которое, повидимому, выставлено на показъ всѣмъ людямъ, не позволяетъ, однако, никому пристально разглядывать Его, карая слѣпотой всякаго, кто осмѣлился бы сдѣлать это. Равнымъ образомъ невидимы и тѣ слуги боговъ, которыхъ они употребляютъ для исполненія своихъ велѣній. Молнія падаетъ съ высоты и разрушаетъ все, что встрѣтитъ на пути, но никто не видитъ, когда она падаетъ, когда она наноситъ ударъ и когда исчезаетъ; точно также незримъ и вѣтеръ, хотя мы ясно видимъ произведенныя имъ опустошенія и безъ труда замѣчаемъ, когда онъ начинается. Если, любезный Эвтидемъ, въ человѣкѣ есть что либо божественное, то это именно душа, которая управляетъ и руководитъ имъ, но и ея никто не считаетъ доступной

**) Memorabilia I, 4.

зрѣнію. Научись отсюда не пренебрегать тѣмъ, чего ты не можешь видѣть, суди о могуществѣ силы по ея дѣйствіямъ и почитай божество» *).

Въ заключеніе мы должны коснуться вопроса о «демонѣ» Сократа. Согласно общераспространенному мнѣнію, Сократъ убѣжденъ былъ, что его всегда сопровождаетъ демонъ, который нашептывалъ ему различные совѣты и предостерегалъ его въ критическія минуты. Это считалось, между прочимъ, доказательствомъ его суевѣрія, а одинъ писатель—онъ несомнѣнно французъ—доказывалъ, будто Сократъ былъ сумасшедшимъ **). Олимпіодоръ полагаетъ, что подъ словомъ «демонъ» слѣдуетъ понимать совѣсть,—объясненіе, которое уничтожаетъ характеристическія черты понятія о демонѣ, и въ то же время совершенно неприложимо къ тѣмъ случаямъ, когда демоническій голосъ извѣщалъ Сократа о дѣлахъ его друзей, какъ мы читаемъ объ этомъ въ «*Тэагесѣ*» Платона. По мнѣнію другихъ писателей, демонъ этотъ имѣлъ чисто аллегорическое значеніе.

Прежде всего необходимо принять во вниманіе, что Сократъ не вѣрилъ въ какого либо особеннаго духа или демона, и совершенно неправильно было давать трактату Плутарха, при переводѣ его, заглавіе *De Genio Socratis* и затѣмъ, основываясь на этомъ трактатѣ, говорить о *démon de Socrate*. И у Платона, и у Ксенофонта, Сократъ говоритъ не о геніи или демонѣ, но всегда лишь о *чемъ-то демоническомъ* (τὸ δαιμόνιον, δαιμόνιον τι), о какомъ-то *знаменіи* или *голосѣ*, также о *божественномъ знаменіи и божественномъ голосѣ* ***). Затѣмъ слѣдуетъ также имѣть въ виду, что этотъ божественный голосъ слышенъ былъ только *при случаѣ* и всегда только удерживалъ Сократа отъ какого либо шага. Если въ затруднительныя минуты жизни голосъ этотъ предостерегалъ его отъ чего либо, онъ безпрекословно повиновался; если же онъ не слышалъ голоса, то онъ заключалъ отсюда, что дѣйствіе, которое онъ намѣревался совершить, одобрено богами. Такъ, когда его судили, онъ не желалъ приготовляться къ защитѣ,

---

*) Memorabilia VI, 3.

**) *Lelut, Du Demon de Socrate*, 1836. Новое изданіе этого сочиненія появилось въ 1856 году и произвело сенсацію.

***) См. объ этомъ у Целлера, II, 28 (1846). М-ръ Томсонъ, въ своихъ примѣчаніяхъ, приложенныхъ къ сочиненію Бутлера (I, 375), говоритъ: «Въ сочиненіи Климента Александрійскаго высказывается догадка, что δαιμόνιον Сократа былъ домашнимъ геніемъ. Strom. стр. 592. Догадка эта превращается въ положительное утвержденіе у Лактанція (Inst. D. II, 14), у котораго слово *daemonium* обращено въ *daemon*. Эта же ошибка встрѣчается еще у Апулея въ его трактатѣ *De Deo Socratis*. Затѣмъ она уже безъ всякихъ оговорокъ выдавалась за истину Августиномъ и другими христіанскими писателями, а также, какъ этого можно было ожидать, Фициномъ и болѣе ранними изъ современныхъ писателей, каковы Стэнли и Дасье, въ сочиненіяхъ которыхъ *daemonium* является уже вполнѣ оперившимся въ качествѣ «сопутствующаго (Сократу) духа» или «ангела-хранителя».

ибо въ то время, когда онъ сталъ обдумывать ее, голосъ остановилъ его, и онъ рѣшился подчиниться суду, въ томъ убѣжденіи, что если богамъ угодна его смерть, то борьба съ его стороны неразумна, если же, согласно ихъ волѣ, онъ долженъ быть освобожденъ, то никакая защита не нужна.

Таковы его собственныя положительныя увѣренія, и конечно имъ легко дана была бы вѣра во всякой христіанской странѣ, гдѣ много найдется лицъ, вѣрующихъ во всякаго рода наитія свыше. Сократъ былъ глубоко религіознымъ человѣкомъ; по словамъ Аристотеля, онъ обладалъ, кромѣ того, тѣмъ желчнымъ меланхолическимъ темпераментомъ, который всегда замѣчается у людей, отличающихся необычайнымъ религіознымъ рвеніемъ и расположенныхъ приходить по временамъ въ восторженное состояніе, ошибочно принимаемое за наитіе свыше. Когда, придя въ такое состояніе, онъ слышалъ странные, предостерегавшіе его голоса, то онъ полагалъ, что съ нимъ непосредственно говорятъ боги. Если мы упустимъ изъ виду, что Сократъ былъ глубоко религіознымъ человѣкомъ, мы не поймемъ ни его жизни, ни духа его ученія. Это былъ во многихъ отношеніяхъ фанатикъ, но фанатикъ въ благородномъ смыслѣ этого слова; подобно Карлейлю, онъ склоненъ былъ къ нетерпимости, отличался страстностью и всецѣло подчинялся своимъ идеямъ, но неистощимый юморъ и нѣжное сердце предохраняли его, какъ и Карлейля, отъ наиболѣе дурныхъ послѣдствій этой нетерпимости и этого увлеченія своими идеями. Его мрачная меланхолія порою смѣнялась веселостью, которая смягчала и гуманизировала его нравъ, иначе онъ представлялъ бы, по своей суровости, подобіе Св. Доминика или Кальвина. Благодаря такому сочетанію силы и мягкости, Сократъ—одна изъ самыхъ крупныхъ личностей въ Пантеонѣ міра, возвышающаяся надъ человѣчествомъ своимъ мужествомъ, своею правдивостью, простотой и мудростью.

ПЯТАЯ ЭПОХА.

УСВОЕНІЕ СОКРАТОВСКАГО МЕТОДА ПО ЧАСТЯМЪ.

§ I. Мегарійская школа.—Эвклидъ.

«Различные философы, говоритъ Цицеронъ, выводили изъ своихъ бесѣдъ съ Сократомъ различныя заключенія; заимствуя у него взгляды, соотвѣтствовавшіе ихъ собственнымъ идеямъ, они основывали философскія школы, которыя всѣ чѣмъ либо отличались между

собою». Одна изъ характеристическихъ чертъ *философскаго* метода состоитъ въ томъ, что онъ оказывается одинаково пригоднымъ для всякаго рода ученій, между тѣмъ какъ методъ *научный* даетъ возможность установить лишь одну какую либо теорію, и если онъ приводитъ къ нѣсколькимъ, несогласнымъ между собой системамъ, то это зависитъ отъ ошибочнаго или неполнаго примѣненія его.

Неудивительно, поэтому, если представители многихъ противорѣчащихъ другъ другу системъ изъявляютъ притязаніе на свое родство съ Сократомъ. Но ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ, однако, считать доказательствомъ превосходства Сократовскаго метода эту пригодность его для различныхъ системъ. Напротивъ, это только свидѣтельствуетъ о его шаткости. Еще можно бы было видѣть въ этомъ доказательство огромнаго вліянія этого метода на всѣхъ послѣдующихъ философовъ, но отсюда не слѣдуетъ дѣлать вывода, что это вліяніе направляло умы въ надлежащую сторону.

Какъ мы уже замѣтили, у Сократа не было никакой школы; никакого ученія онъ не распространялъ. Онъ установилъ только методъ, который и примѣнялся его учениками различнымъ образомъ. Окруженный людьми различныхъ возрастовъ, темпераментовъ и мнѣній, онъ бесѣдовалъ съ своими слушателями лишь о тѣхъ предметахъ, которые ихъ интересовали: съ Ксенофонтомъ — о политикѣ, съ Теагесомъ и Ѳээтетомъ—о наукѣ, съ Антисѳеномъ—о морали, съ Іономъ—о поэзіи. Нѣкоторыхъ онъ доводилъ до какого либо положительнаго убѣжденія, другихъ же просто опровергалъ. Разница между тѣмъ и другимъ огромная; тѣ лица, которымъ онъ прививалъ какія либо убѣжденія, образовали такъ называемыя Сократовскія школы; тѣ же, кого онъ только опровергалъ, сдѣлались его врагами. Но и изъ лицъ первой категоріи иные склонялись на сторону Сократа лишь въ бо́льшей или меньшей степени, т. е. они охотно придерживались нѣкоторыхъ его взглядовъ, но упорно отвергали справедливость другихъ; это сократисты на-половину; къ ихъ числу принадлежитъ и Эвклидъ Мегарійскій.

Эвклидъ, котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ великимъ математикомъ, родился въ Мегарѣ, по всей вѣроятности, между 450 и 440 годомъ предъ Р. Х. Уже въ ранніе годы онъ почувствовалъ сильную страсть къ философіи и усердно изучалъ сочиненія Парменида и другихъ Элейцевъ. Благодаря Зенону, онъ пріобрѣлъ большой навыкъ въ діалектикѣ, и продолжалъ отличаться преимущественно на этомъ поприщѣ даже послѣ своего знакомства съ Сократомъ, который порицалъ его за это, какъ софиста.

Слушать Сократа было для него такимъ наслажденіемъ, что онъ нерѣдко изъ-за этого подвергалъ свою жизнь опасности. Однажды, вслѣдствіе несогласія между Аѳинами и Мегарой, изданъ былъ декретъ, грозившій смертью всякому жителю Мегары, который замѣченъ будетъ въ Аѳинахъ. Эвклидъ не обращалъ, однако, вниманія на эту угрозу, и часто, переодѣтый женщиной, являлся по ночамъ въ Аѳины. Разстояніе между этими городами равнялось 20 милямъ.

За такое путешествіе онъ вознаграждалъ себя увлекательной бесѣдой съ Сократомъ, и по возвращеніи домой, размышлялъ о тѣхъ выводахъ, которые можно было сдѣлать изъ ихъ преній.

Утвержденіе Бруккера, что между ними произошелъ разрывъ вслѣдствіе того, что Сократъ порицалъ страсть Эвклида къ спорамъ. лишено всякаго основанія и, повидимому, противорѣчитъ тому извѣстному факту, что Эвклидъ послѣ смерти Сократа оказалъ хорошій пріемъ большинству его учениковъ, а также и Платону, удалившимся въ Мегару изъ боязни народнаго волненія въ Аѳинахъ, гдѣ населеніе сильно вооружено было противъ всѣхъ друзей Сократа. Сократисты, связанные узами дружбы съ знаменитымъ мученикомъ и раздѣлявшіе нѣкоторыя изъ его мнѣній, поселились на время въ Мегарѣ. Но между ними бывали, однако, раздоры, какъ возможны бы они были во всякихъ сообществахъ подобнаго рода. Платонъ и нѣкоторые другіе возвратились въ Аѳины, лишь только состояніе умовъ въ этомъ городѣ перестало грозить имъ опасностью; остальные остались съ Эвклидомъ.

«Насколько возможно, говоритъ Риттеръ, судить по имѣющимся у насъ скуднымъ даннымъ, ученіе мегарійской школы можно вкратцѣ характеризовать, какъ систему Элейцевъ, дополненную сократовскимъ понятіемъ *о нравственномъ долгѣ и о законахъ научной мысли* .

Сознаемся въ своей неспособности понять эти слова. У Эвклида мы не находимъ никакого намека на «нравственной долгъ», у Сократа же мы не видимъ никакихъ «законовъ» научной мысли. Если первое означаетъ, что Эвклидъ придалъ этическій и сократовскій смыслъ элейской доктринѣ, то Риттеръ правъ. Если же послѣдней фразой онъ желалъ сказать, что Эвклидъ усвоилъ себѣ сократовскій методъ индукціи и опредѣленій, то онъ глубоко заблуждается. Наконецъ, если онъ вовсе не въ этомъ смыслѣ понимаетъ «законы научной мысли», то мы рѣшительно не постигаемъ, что онъ хотѣлъ сказать.

Эвклидъ, согласно съ элейцами, утверждаетъ, что есть лишь одно неизмѣнное существо, познаваемое только разумомъ. Это единичное существо не есть просто *Единое*; точно такъ же оно не есть и Разумъ, оно—*Добро*. Единое существо это получаетъ различныя названія, соотвѣтственно различнымъ сторонамъ его; такъ оно называется мудростью (φρόνησις), Богомъ (θεός), Разумомъ (νοῦς), и такъ далѣе. Это Единое Добро (ἓν τὸ ἀγαθόν) только одно и существуетъ въ дѣйствительности; все противоположное ему имѣетъ лишь феноменальное, преходящее бытіе. Такова сущность Эвклидовой доктрины, по изложенію Діогена Лаэртскаго. Читатель безъ труда откроетъ въ ней элейскій и сократовскій элементы. Понятіе о Богѣ, какъ о Добрѣ (τὸ ἀγαθόν), чисто сократовское, непризнаніе же бытія за чѣмъ либо, противоположнымъ добру, есть лишь объясненіе

того мѣста въ «*Республикѣ*» Платона, гдѣ Сократъ говоритъ, что Богъ создалъ не все, но только то, что служитъ къ добру.

Ученіе мегарійской школы есть, такимъ образомъ, ученіе элейское съ этической тенденціей, заимствованной у Сократа, который училъ, что добродѣтель не есть продуктъ культуры какой либо одной стороны человѣческаго духа, но составляетъ истинную и полную сущность разумнаго человѣка, равно какъ и всей вселенной. Отожествленіе добродѣтели съ разумностью есть также сократовская идея.

Что касается Эвклидовой діалектики, то въ ней есть одна особенность, находящаяся въ прямомъ противорѣчіи съ методомъ Сократа; на нее часто указываютъ, объясняютъ же ее различнымъ образомъ. Опровергая своихъ противниковъ, Эвклидъ нападалъ не на посылки ихъ, но на заключенія *). Пріемъ Сократа, безъ сомнѣнія, не таковъ; онъ всегда выводилъ новыя заключенія изъ старыхъ посылокъ и, какъ говоритъ Ксенофонтъ, переходилъ отъ общеизвѣстнаго къ менѣе извѣстному. Различіе это становится еще яснѣе, если принять во вниманіе, что Эвклидъ отвергалъ способъ разсужденія по *аналогіи* (τὸν διὰ παραβολῆς λόγον). Если, говорилъ онъ, сравниваемые предметы сходны, то лучше сосредоточить свое вниманіе на томъ изъ нихъ, о которомъ идетъ главнымъ образомъ рѣчь; если же сравниваемые предметы не сходны, то заключеніе непремѣнно будетъ ошибочно. Это замѣчаніе поражаетъ въ самое больное мѣсто сократовскую индукцію, которая вообще представляла одинъ изъ видовъ разсужденія по аналогіи, не отличающійся особенными достоинствами.

Такимъ образомъ мы видимъ, что Эвклидъ въ діалектикѣ слѣдовалъ элейской системѣ и придерживался воззрѣній Зенона. Эта сторона его доктрины была разработана его ближайшими преемниками, Эвбулидомъ, Діодоромъ и Алексиномъ; сократовскій же элементъ въ системѣ Эвклида развитъ Стильпономъ.

«Большинство послѣднихъ представителей мегарійской школы, говоритъ Риттеръ, пріобрѣли извѣстность или опроверженіемъ несогласныхъ съ ихъ ученіемъ доктринъ, или же нѣкоторыми придуманными и развитыми ими софизмами, почему они иногда называются эвристиками и діалектиками. Можно, однако, думать, что этими софизмами они никого не вводили въ обманъ, но выставляли ихъ на видъ лишь въ поученіе опрометчивымъ и торопливымъ мыслителямъ, а также для того, чтобы во-очію показать поверхностность и безсодержательность обычныхъ мнѣній. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что они занимались главнымъ образомъ изученіемъ формъ мысли, больше съ цѣлью установить на этотъ счетъ нѣкоторыя частныя правила, чѣмъ съ намѣреніемъ основать какую либо научную систему или выработать новый методъ».

---

*) Diog. Laert. II, 107. Энфильдъ передаетъ это замѣчаніе не совсѣмъ согласно его смыслу: «Онъ полагалъ, что правильное разсужденіе состоитъ въ выводѣ надлежащихъ заключеній изъ общепризнанныхъ посылокъ». Hist. of Phil. I, 199.

§ II. Киренская школа.—Аристиппъ.

Къ числу послѣдователей Сократа, раздѣлявшихъ только отчасти его убѣжденія, слѣдуетъ отнести Аристиппа, основателя киренской школы, которая получила свое названіе отъ города Киренъ (въ Африкѣ), мѣста рожденія ея основателя.

Аристиппъ былъ сынъ богатыхъ и знатныхъ родителей, и потому неудивительно, что онъ попалъ въ водоворотъ празднаго разгула, которымъ отличалась въ то время Минійская колонія. Онъ являлся въ Грецію, на олимпійскія игры, и здѣсь такъ много доходило до него разсказовъ о мудрости Сократа, что онъ рѣшился послушать его увлекательныхъ рѣчей. Онъ предложилъ Сократу большую сумму денегъ, которая, по обыкновенію, была отвергнута имъ. Великій ораторъ отказался отъ денегъ, но охотно принялъ Аристиппа въ число своихъ учениковъ. Обыкновенно говорятъ, что Аристиппъ не вполнѣ уживался съ своимъ учителемъ, и при этомъ прибавляютъ, что Сократу не нравилась страсть Аристиппа къ удовольствіямъ. Надежныхъ доказательствъ въ подтвержденіе этого не имѣется. Аристиппъ не покидалъ Сократа до самаго дня казни послѣдняго, но извѣстно, что они не связаны были другъ съ другомъ такими узами, которыя помѣшали бы имъ разстаться, если бы между ними возникли раздоры. Поводомъ къ разсказамъ объ этихъ раздорахъ послужилъ, повидимому, бывшій между ними, по словамъ Ксенофонта *), споръ, во время котораго Аристиппъ заявилъ о своемъ политическомъ индифферентизмѣ, между тѣмъ какъ Сократъ путемъ логическихъ натяжекъ пытался доказать нелѣпость его взглядовъ. Въ спорѣ этомъ выразилось, однако, простое несогласіе мнѣній, которое могло имѣть мѣсто между Сократомъ и многими его послѣдователями. Все, что можно вывести изъ этого спора, это то, что Аристиппъ мыслилъ самостоятельно. Отношеніе Сократа къ людямъ, въ родѣ Аристиппа и Алкивіада, напоминаютъ отношенія д-ра Джонсона къ такимъ «горячимъ натурамъ», какъ Тофамъ Боклеркъ и Беннетъ Лангтонъ; у Сократа было достаточно благоразумія и терпимости для того, чтобы не считать свою добродѣтель скандализированной страстью своихъ учениковъ къ удовольствіямъ.

Изъ Аѳинъ Аристиппъ отправился въ Эгину, гдѣ онъ встрѣтился съ всесвѣтно-извѣстной куртизанкой Лаисой, которую онъ сопровождалъ до Коринѳа. На обратномъ пути изъ Коринѳа въ Азію онъ потерпѣлъ крушеніе близь острова Родоса. На морскомъ берегу онъ замѣтилъ какую-то геометрическую діаграмму и воскликнулъ: «Мужайтесь, я вижу здѣсь слѣды людей». По прибытіи въ главный городъ острова, ему удалось снискать себѣ и своимъ друзьямъ радушный пріемъ. Онъ имѣлъ обыкновеніе говорить: «пошлите двухъ

*) Memorabilia, II, 1.

людей къ чужеземцамъ, и вы увидите, въ чемъ состоитъ преимущество философа».

Аристиппъ былъ одинъ изъ тѣхъ «дѣтей солнца, въ крови которыхъ—огонь», но въ немъ съ чувственностью соединялся спокойный умъ. Склонный къ роскоши, онъ тѣмъ не менѣе избѣгалъ излишествъ. Сговорчивый и беззаботный въ обыкновенныхъ дѣлахъ, онъ могъ, однако, неограниченно управлять своими желаніями. Наслажденіе было для него главной цѣлью жизни, но онъ умѣлъ умѣрять его. Онъ былъ вообще податливаго и уступчиваго нрава; это былъ «безконечно веселый малый», философъ, «на челѣ котораго никогда не видно было болѣзненно-блѣдной печати мысли». Ему чужда была та сдержанная важность, которую иной ригористъ принимаетъ за добродѣтель; суровость была не въ его натурѣ. Веселый, блестящій, беззаботный, любящій наслажденія, онъ былъ украшеніемъ и для всѣхъ пріятнымъ посѣтителемъ двора Діонисія, двора, которому уже доставили въ то время извѣстность Платонъ своимъ геніемъ и Діогенъ своей суровой воздержностью. Серьезная важность Платона и первобытно-грубая добродѣтель Діогена менѣе нравились тирану, чѣмъ непринужденная веселость Аристиппа, самые пороки котораго были изящны. Ему часто представлялись случаи, выказывать свою находчивость и остроуміе. Однажды ему предложено было выбрать какую либо изъ трехъ *гетеръ*, но онъ взялъ всѣхъ трехъ, замѣтивъ, что даже для Париса выборъ имѣлъ роковыя послѣдствія. Въ другой разъ, въ спорѣ съ Эсхиномъ, который сталъ выходить изъ себя, онъ сказалъ: «Окончимъ этотъ споръ. Мы, правда, ссорились, но мнѣ, какъ старшему, принадлежитъ право сдѣлать первый шагъ къ примиренію» *). Въ старости онъ возвратился въ Кирены и здѣсь основалъ свою школу.

Философія его, какъ замѣчаетъ Гегель, носитъ на себѣ печать его личности и настолько индивидуальна, что ее слѣдовало бы совсѣмъ оставить безъ вниманія, еслибы только она не была предвѣстіемъ эпикуреизма. Кромѣ того, она имѣетъ значеніе и по отношенію къ идеямъ Сократа.

---

*) Нѣкоторыя изъ его остроумныхъ выходокъ переданы Лаэрціемъ. Выбираемъ болѣе интересныя изъ нихъ. Сцинъ, казначей Діонисія, человѣкъ низкаго характера и чрезвычайно богатый, показывалъ однажды Аристиппу свой домъ. Сцинъ подробно описывалъ ему великолѣпіе своего жилища, останавливаясь на каждой мелочи и обращая его вниманіе даже на полы, но въ это время философъ плюнулъ ему въ лицо. Сцинъ пришелъ въ бѣшенство. «Извините, сказалъ Аристиппъ, но я не нашелъ другаго мѣста, куда бы приличнѣе было плюнуть». Ходатайствуя какъ-то предъ тираномъ за одного изъ своихъ друзей, онъ палъ предъ нимъ на колѣна, но когда тотъ упрекнулъ его за такое отсутствіе чувства собственнаго достоинства, онъ отвѣчалъ: «Моя ли вина, что у Діонисія уши въ ногахъ»? Разъ онъ попросилъ у тирана денегъ. Діонисій старался довести его до признанія, что философу не нужны деньги. «Дай, дай!» сказалъ Аристиппъ, «и мы сразу порѣшимъ этотъ вопросъ». Діонисій далъ. «*Теперь*», сказалъ философъ, «я не нуждаюсь въ деньгахъ».

Аристотель *), упомянувшій, сколько намъ извѣстно, въ одномъ только мѣстѣ объ Аристиппѣ, считаетъ его софистомъ. Но, спрашивается, почему? Былъ ли Аристиппъ софистомъ по профессіи? Нѣтъ. Мы полагаемъ, Аристотель назвалъ его софистомъ потому, что онъ раздѣлялъ мнѣніе софистовъ о недостовѣрности знанія. Что онъ придерживался такого взгляда—это ясно изъ словъ Секста Эмпирика **), который приводитъ и причины, склонившія Аристиппа къ такому убѣжденію. Такъ, Аристиппъ полагалъ, что внѣшніе предметы различно дѣйствуютъ на одно и тоже чувство, неодинаковое у различныхъ людей; онъ утверждалъ, что названія этихъ предметовъ выражаютъ только наши ощущенія, но ничего не говорятъ намъ о самыхъ предметахъ, что нѣтъ критерія истины и что каждый судитъ по своимъ впечатлѣніямъ, но никто не судитъ правильно.

Въ этомъ отношеніи онъ былъ софистомъ, но какъ ученикъ Сократа онъ полагалъ, что человѣкъ долженъ искать критерія истины въ самомъ себѣ. Отказавшись отъ всякаго рода физическихъ изслѣдованій, такъ какъ вопросы, рѣшаемые ими, недоступны человѣческому уму, Аристиппъ сосредоточилъ все свое вниманіе на нравственномъ существѣ человѣка. Съ этой стороны онъ послѣдователь Сократа. Однако, хотя онъ шелъ въ этомъ случаѣ въ одномъ направленіи съ Сократомъ, но индивидуальныя особенности его постоянно заставляли его избирать такія окольные пути, по которымъ никогда бы не пошелъ его учитель. Аристиппъ не склоненъ былъ къ строго-научному мышленію. Логическія дедукціи, которыхъ строго придерживался его учитель, не соотвѣтствовали ни его взглядамъ, ни его натурѣ. Онъ не любилъ отвлеченныхъ умозрѣній, и больше тяготѣлъ въ міру конкретнаго. Тогда какъ Сократъ развивалъ свое ученіе о благѣ вообще, Аристиппъ желалъ опредѣлить точно, въ чемъ состоитъ это благо, и онъ пришелъ къ заключенію, что оно есть удовольствіе. Въ основаніи этической системы Сократа лежитъ то положеніе, что счастіе есть цѣль, и желанія всѣхъ людей являются побудительной причиной всѣхъ ихъ дѣйствій, но что люди заблуждаются въ этомъ отношеніи лишь вслѣдствіе ошибочности ихъ понятій о счастіи. По мнѣнію Сократа только мудрецъ понимаетъ, что перенести оскорбленіе лучше, чѣмъ нанести его, и только мудрецъ знаетъ, что неумѣренное чувственное наслажденіе, за которымъ всегда слѣдуетъ страданіе, не есть счастіе, но, напротивъ, приноситъ съ собою несчастіе. Аристиппъ считалъ это ученіе слишкомъ неопредѣленнымъ, и онъ не только свелъ общую идею о счастіи къ болѣе частной, именно къ идеѣ удовольствія, но и попытался показать, что единственнымъ критеріемъ истины служитъ чувство удовольствія или страданія. Онъ говоритъ, что мы не имѣемъ достовѣрныхъ свѣдѣній о томъ, что находится внѣ насъ; мы познаемъ только чувствами, а они, вводятъ насъ въ обманъ относительно

*) Metaph. III, 2.
**) Adv. Math. VII, 173.

предметовъ. Однако чувства, училъ онъ, не обманываютъ насъ относительно дѣйствительности нашихъ ощущеній. Мы можемъ воспринять предметъ неправильно, но что мы воспринимаемъ его — это безспорно. Сомнѣнія возможны относительно внѣшнихъ предметовъ, но не возможны по отношенію къ ощущеніямъ. Людямъ свойственно желать повторенія тѣхъ изъ ощущеній, которыя пріятны, и избѣгать тѣхъ, которыя причиняютъ страданіе.

Аристиппъ пришелъ поэтому къ заключенію, что удовольствіе составляетъ цѣль жизни, какъ единственное положительное благо и единственно положительный критерій того, что считать благомъ. Но такъ какъ Аристиппъ полагалъ, что для того, чтобы удовольствіе было продолжительнымъ, душа должна властвовать надъ желаніями, то, очевидно, что это удовольствіе было только другою формою Сократовской умѣренности; разница лишь въ томъ, что оно носитъ положительный характеръ, а не сводится, какъ у Сократа, только къ отсутствію страданія. Въ «Федонѣ» Сократъ, освободившись отъ оковъ, размышляетъ о внутренней связи между удовольствіемъ и страданіемъ и называетъ отсутствіе страданій удовольствіемъ. Но Аристиппъ, напротивъ, училъ, что удовольствіе вовсе не есть простое отсутствіе страданія; и удовольствіе, и страданія суть положительныя ощущенія, отсутствіе же того и другаго вовсе не ощущеніе, это какъ бы сонъ души *).

Въ дѣлѣ примѣненія этой доктрины къ этикѣ Аристиппъ является предъ нами и софистомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ послѣдователемъ Сократа. Вмѣстѣ съ софистами онъ считалъ удовольствіе и страданіе настоящимъ критеріемъ нашихъ дѣйствій, полагая, что всякое дѣйствіе само по себѣ не дурно и не хорошо, но признается тѣмъ или другимъ условно. Вмѣстѣ же съ Сократомъ онъ считалъ выгоды, получаемыя путемъ неправды, ничтожными, а наступающія за совершеніемъ ея непріятныя послѣдствія и страхъ наказанія — весьма значительными. Точно также, согласно Сократу, онъ считалъ удовольствіе результатомъ не одного только личнаго благополучія, но и благосостоянія всего государства.

Если мы бросимъ взглядъ на философію Аристиппа, то насъ не могутъ не поразить слѣды явнаго вліянія на него Сократа. Правда, сократовскаго метода мы не находимъ у него, но въ ученіи его, какъ и у Сократа, преобладаетъ этическое направленіе. Мегарійская школа выводила Сократовскую отвлеченную идею добра (τὸ ἀγαθόν) изъ элейскаго принципа Единаго. Представители же киренской школы свели эту абстрактную идею къ конкретной идеѣ удовольствія, и послѣдняя сдѣлалась единственнымъ критеріемъ достовѣрности, а мораль единственною наукою. Наконецъ, школа циниковъ, какъ мы увидимъ, пошла еще дальше въ этомъ направленіи.

---

*) Diog. Laert. II, 89.

§ III Циники.—Антисѳенъ и Діогенъ.

Цинизмъ есть импонирующее богохульство, дѣйствовавшее внушительно на умы древнихъ и поражавшее воображеніе многихъ людей нашего времени той энергіей самоотреченія, которою отличались представители этого ученія. Но цинизмъ всетаки остается богохульствомъ, попраніемъ «божественной красоты жизни», оскверненіемъ божественной природы человѣка. Вести жизнь *собаки* не можетъ быть назначеніемъ *человѣка.*

Въ характерѣ и ученіи основателей этой школы есть, однако, нѣчто такое, что способно возбуждать къ нимъ справедливое удивленіе человѣчества. Современники ихъ относились къ нимъ съ чувствомъ нѣкотораго благоговѣнія; мы же должны, по крайней мѣрѣ, отдать справедливость ихъ нравственной энергіи.

Антисѳенъ родился въ Аѳинахъ, отъ матери фригіянки. Въ ранніе годы онъ отличился въ битвѣ при Танагрѣ. Послѣ этого онъ учился подъ руководствомъ Горгія, софиста, и затѣмъ основалъ свою школу, но, увлекшись практическою мудростью Сократа, онъ перестаыъ учить и нетолько самъ сдѣлался его слушателемъ, но и убѣдилъ всѣхъ своихъ учениковъ перейти вмѣстѣ съ нимъ къ Сократу и у него учиться истинной мудрости. Это, конечно, замѣчательная скромность, которую философы рѣдко обнаруживали. Въ то время онъ былъ уже не молодъ, нѣкоторыя мнѣнія такъ глубоко укоренились въ немъ, что ихъ трудно было бы измѣнить; но этическая тенденція философіи Сократа и вообще характеръ ея, какъ ученія, поставившаго себѣ цѣлью нравственное совершенствованіе человѣка, повидимому всецѣло овладѣли имъ. Напомнимъ, что Сократъ не создалъ никакой положительной системы; онъ лишь давалъ возможность каждому серьезному мыслителю самому выработать себѣ то или другое ученіе. Сократъ лишь сообщалъ умамъ толчекъ въ опредѣленномъ направленіи, а также предлагалъ имъ для руководства извѣстный методъ. Одни ученики его усвоили этотъ методъ, другіе же восприняли данный имъ толчекъ. Антисѳенъ былъ изъ числа послѣднихъ. Система его носила по преимуществу личный характеръ. Она отличалась суровостью, какъ и онъ самъ. Онъ былъ гордъ, и въ ученіи его сквозилъ точно также презрительный взглядъ на людей. Ко всему относился онъ съ холоднымъ равнодушіемъ, но и ученіе его никому и ничему не симпатизировало и изолировало человѣка ото всего. Мужество его отразилось и на его ученіи, которое представляло собой борьбу. Изнѣженность людей, проводившихъ жизнь въ роскоши, была противна ему, равно какъ и низость придворныхъ и льстецовъ. Онъ обоготворялъ добродѣтель, но подчасъ это была добродѣтель дикая и суровая.

Въ присутствіи Сократа онъ также выражалъ свое презрѣніе къ господствующимъ обычаямъ и гордился тѣмъ, что онъ непохожъ на другихъ людей. Обыкновенно онъ ходилъ въ поношенномъ

плащѣ, выставляя на показъ свою нищету. Все это вполнѣ ясно было для Сократа, и онъ сказалъ ему однажды: «Твое тщеславіе, Антисѳенъ, выглядываетъ изъ дыръ твоего плаща!» Какая разница была въ этомъ отношеніи между нимъ и Сократомъ, который точно такъ же пріучалъ себя къ нищетѣ, къ холоду и зною, для того чтобы легче переносить превратности судьбы! Но Сократъ не полагалъ, однако, добродѣтели въ томъ, чтобы ходить въ лохмотьяхъ, голодать и терпѣть холодъ. Антисѳенъ полагалъ, что для того чтобы сохранить добродѣтель, нужно обратиться въ дикаря. Вся его одежда состояла въ грубомъ плащьѣ, бороды онъ никогда не брилъ, ходилъ съ сумою и посохомъ, и употреблялъ самую простую пищу. Привычки его соотвѣтствовали его внѣшности. Его рѣчь отличалась суровостью и грубостью и оскорбляла тѣхъ, къ кому была обращена. Въ своихъ манерахъ онъ былъ безцеремоненъ и неприличенъ. Желая выразить свое презрѣніе ко всякому чувственному наслажденію, онъ сказалъ «я лучше желалъ бы сойти съума, чѣмъ предаться чувственности» *).

По смерти Сократа, онъ основалъ свою собственную школу, и выбралъ сборнымъ мѣстомъ для нея площадь въ той части Аѳинъ, которая называлась Циносаргами. Нѣкоторые говорятъ, что отсюда и произошло названіе циниковъ, но другіе утверждаютъ, что оно обязано своимъ происхожденіемъ злобной ворчливости основателя этой школы, котораго часто называли «собакой». По мѣрѣ того какъ онъ старѣлъ, онъ дѣлался все болѣе и болѣе мрачнымъ и угрюмымъ, и, наконецъ, сталъ невыносимъ до такой степени, что всѣ его ученики оставили его, за исключеніемъ Діогена Синопскаго, не покидавшаго его до самой смерти. Когда онъ находился въ предсмертной агоніи, Діогенъ спросилъ его, не нуждается ли онъ въ помощи друга. «Избавитъ ли меня другъ отъ этой муки?»—спросилъ въ свою очередь Антисѳенъ. Діогенъ подалъ ему кинжалъ съ словами: «Вотъ твой избавитель».—«Но я желалъ бы освободиться отъ страданій, а не отъ жизни», сказалъ Антисѳенъ.

Презрѣніе, которое онъ питалъ ко всѣмъ людямъ, выразилось въ двухъ его изрѣченіяхъ. На вопросъ, какую особенную выгоду можно извлечь изъ философіи, онъ отвѣчалъ: «она даетъ мнѣ возможность быть въ сообществѣ съ самимъ съ собою». Въ другой разъ, когда ему сказали, что многіе восхваляютъ его, онъ спросилъ: «Развѣ я сдѣлалъ что либо дурное, что меня хвалятъ?» *).

Діогенъ Синопскій обыкновенно считается представителемъ цинизма, вѣроятно, потому, что о немъ всего болѣе сохранилось анек-

*) Такъ поняли мы слова Діогена Лаэртскаго (VI, 3): «Μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην». Риттеръ переводитъ эти слова такъ: «я предпочелъ бы сойти съ ума, чѣмъ испытать удовольствіе», но это уже черезъ-чуръ сильное выраженіе.

*) Д-ръ Энфильдъ, у котораго на каждой страницѣ встрѣчаются ошибки, исказилъ эти слова, придавъ имъ смыслъ отвѣта на похвалу, исходившую отъ *дурнаго* человѣка. Между тѣмъ Діогенъ Лаэртскій выражается на этотъ счетъ весьма ясно: «Πολλοί σε ἐπαινοῦσι» (VI, 8).

дотовъ. Онъ былъ сынъ синопскаго банкира, осужденнаго за подделку монеты—преступленіе, въ которомъ заподозрѣнъ былъ и сынъ—и бѣжавшаго вслѣдствіе этого въ Аѳины. Прежній блескъ и роскошь смѣнились для него грязной нищетой. Ученіе Антисѳена *), превозносившаго бѣдность, привлекло къ себѣ Діогена. Сдѣлавшись нищимъ, онъ готовъ былъ усвоить философію нищеты; всѣми отвергнутый, онъ самъ возымѣлъ желаніе удалиться отъ общества; заклейменный позоромъ, онъ поспѣшилъ найти себѣ пріютъ въ философіи, клеймившей въ свою очередь все общество. На собственномъ опытѣ испыталъ онъ, какъ мало богатство и роскошь содѣйствуютъ счастью человѣка, и онъ рѣшился сдѣлать опытъ въ противоположномъ направленіи. Зная, что богатство ведетъ къ порокамъ и что одно желаніе порождаетъ другое, онъ задумалъ испробовать, къ чему приведетъ нищета и добродѣтель. Онъ отправился къ Антисѳену, но не былъ принятъ имъ. Когда же Діогенъ продолжалъ являться къ нему въ качествѣ ученика, то Антисѳенъ, взявъ суковатую палку, грозилъ побить его, если онъ не оставитъ его въ покоѣ. «Бей», возразилъ Діогенъ, «нѣтъ такой крѣпкой палки, которая превозмогла бы мое упорство». Побѣжденный Антисѳенъ согласился принять его своимъ ученикомъ.

Съ этихъ поръ онъ поставилъ себѣ единственною цѣлью вести добродѣтельную жизнь, или, другими словами, предаться цинизму, требовавшему отъ своихъ послѣдователей, чтобы они совершенно отказались отъ роскоши и подавили въ себѣ всякія чувственныя желанія. Цинизмъ—это борьба духа противъ тѣла. Подобно аскетизму позднѣйшаго времени, цинизмъ училъ, что нравственная жизнь можетъ быть основана только на совершенномъ подавленіи плоти и что чѣмъ болѣе человѣкъ приближается къ такому самоубійству, тѣмъ ближе подходитъ онъ къ идеалу добродѣтели. Плоть была грязна и низменна, она была развращена и сама вліяла развращающимъ образомъ; плоть,—это проклятіе человѣка, бремя, стѣснявшее свободное развитіе духа, съ нею слѣдовало бороться, ненавидѣть и презирать ее. Эта прекрасная плоть, столь щедро одаренная всѣмъ, что только могло служить для наслажденія, считалась циниками—«средоточіемъ всѣхъ золъ».

Согласно такому воззрѣнію, Діогенъ ограничилъ свои желанія до послѣдней степени. Онъ ѣлъ мало и притомъ употреблялъ лишь самую грубую пищу. Сначала онъ попробовалъ было питаться сырымъ мясомъ и сырыми овощами, но привыкнуть къ такой пищѣ онъ, однако, не могъ. Вся его одежда заключалась въ одномъ плащѣ; когда онъ попросилъ у Антисѳена рубашку, то тотъ посовѣтовалъ ему сложить свой плащъ вдвое, что онъ и исполнилъ. Сума и огромная палка дополняли его нарядъ. Увидавъ однажды, какъ мальчикъ пилъ воду горстями, онъ забросилъ свою чашу, признавъ ее излишней. Спалъ онъ подъ мраморными портиками домовъ, или въ своей

*) См. «Пиръ» Ксенофонта.

знаменитой бочкѣ, служившей обычнымъ его мѣстопребываніемъ. Онъ ѣлъ при всѣхъ, и точно также при всѣхъ совершалъ всѣ тѣ отправленія, которыя по требованію приличій скрываются отъ постороннихъ взоровъ. Вообще онъ старательно нарушалъ всякаго рода приличія, что согласовалось отчасти съ его ученіемъ. Онъ утверждалъ, что все, что само по себѣ не можетъ считаться дурнымъ, должно дѣлаться открыто. Кромѣ того, онъ имѣлъ обыкновеніе совершать въ виду всѣхъ непристойныя тѣлодвиженія; была ли у него и на этотъ счетъ какая либо философская теорія?

Что касается его бочки, то нѣкоторыя полагаютъ, что онъ только по временамъ находился въ ней, изъ желанія выразить свое презрѣніе къ роскоши. Мы, однако, склоняемся на сторону преданія, вполнѣ согласнаго съ тѣмъ, что намъ извѣстно объ этомъ человѣкѣ. Что и бочка могла служить *жилищемъ* — это видно отчасти изъ словъ Аристофана *).

Не трудно догадаться, какое отношеніе установилось къ циникамъ въ такомъ веселомъ, блиставшемъ роскошью городѣ, какъ Аѳины, гдѣ и климатъ и господствующіе нравы располагали всякаго къ удовольствіямъ. Между тѣмъ циники всѣмъ говорили, что предаваться удовольствіямъ недостойно человѣка, у котораго должны быть высшія и болѣе чистыя стремленія. Изяществу аѳинскихъ манеръ они противопоставляли самую скотскую грубость, какую только можно себѣ представить. Дружеская лесть въ обычной разговорной рѣчи замѣнялась у нихъ язвительностью и злобной откровенностью. Они презирали всѣхъ и всѣмъ говорили это въ глаза.

Цинизмъ есть, безъ сомнѣнія, ученіе весьма неразумное; это слабая и притомъ далеко не привлекательная попытка рѣшенія великой проблемы нравственности. Тѣмъ не менѣе мы должны признать, что цинизмъ требовалъ отъ своихъ послѣдователей нѣкоторыхъ далеко не обыденныхъ качествъ. Циники должны были обладать огромнымъ запасомъ непреклонной энергіи, строгой выдержки, умѣнья, хотя бы односторонняго, управлять собою. Эти качества вовсе не часто встрѣчаются, и къ нимъ нельзя относиться безъ уваженія. Чтобы уклониться отъ проторенной стези, нужна извѣстная рѣшимость; постоянное же и сознательное уклоненіе невозможно безъ силы характера. Всѣ люди уважаютъ такую силу. Умѣніе подчинять обыкновенныя желанія какой либо отдаленной, по заранѣе разсчитанной цѣли, всегда считается признакомъ нравственной мощи. Но лишь немногіе понимаютъ, что *управлять* желаніями труднѣе, чѣмъ *подавлять* ихъ, такъ какъ для этого требуется больше нравственной силы, больше воли и твердости. Между тѣмъ всякому извѣстно, что воздержаніе легче умѣренности, и вотъ почему быть циникомъ легче, чѣмъ быть благоразумнымъ и добродѣтельнымъ эпикурейцемъ.

---

*) *Knights*, 793. Здѣсь говорится о томъ, что во время войны многіе принуждены были ютиться «на голубятняхъ и по угламъ башенъ»: «γυπαρίοις καὶ πυργιδίοις»; возможно, однако, что это только метафорическое выраженіе.

Намѣренное и ничѣмъ не вызываемое оскорбленіе обычной нравственности и человѣчности, чѣмъ особенно отличался Діогенъ, мѣшаетъ намъ отнестись къ циникамъ съ тѣмъ чувствомъ уваженія, которое питали къ нимъ древніе и которое, дѣйствительно, могло бы быть оправдано нѣкоторыми сторонами ихъ ученія. По всѣмъ дошедшимъ до насъ разсказамъ, Діогенъ обладалъ ворчливымъ и злобнымъ нравомъ; онъ обоготворялъ добродѣтель только потому, что она составляла противоположность порокамъ современниковъ; онъ гордился и простымъ образомъ своей жизни лишь вслѣдствіе того, что другіе жаждали богатства и роскоши. Конечно, всякій серьезный протестъ противъ порочности современниковъ заслуживаетъ похвалы, но легко однако и дискредитировать эту добродѣтель самой формой протеста. Аѳинянъ, безъ сомнѣнія, слѣдовало порицать, ихъ полезно было собственнымъ примѣромъ побуждать къ возрожденію, и потому нѣкоторыя преувеличенія со стороны реформаторовъ въ направленіи, противоположномъ господствующимъ нравамъ, были бы извинительны. Но Діогенъ былъ слишкомъ слабъ по части доктринъ и слишкомъ грубъ въ своихъ внѣшнихъ отношеніяхъ къ людямъ. Трудно сказать, что̀ было болѣе достойно порицанія: распущенность ли любаго развратника въ этомъ развратномъ городѣ, или же необычайная спѣсь этого циника. Весь характеръ его вылился въ слѣдующемъ анекдотѣ о немъ. Однажды Платонъ устроилъ великолѣпный пиръ для нѣкоторыхъ своихъ друзей. Діогенъ, безъ приглашенія, также явился къ нему и, топнувъ ногой на богатомъ коврѣ, сказалъ: «Такъ попираю я гордость Платона».—«Но еще бо̀льшею гордостью, Діогенъ», прекрасно отвѣтилъ Платонъ.

Діогенъ, безъ сомнѣнія, отличался замѣчательною воздержанностью. Онъ сдѣлалъ изъ своей нужды добродѣтель; будучи бѣднымъ, онъ рѣшилъ выставить свою бѣдность на-показъ. Этой выставкѣ, по ея новизнѣ, придано было больше значенія, чѣмъ какое она имѣла; она шла въ разрѣзъ со всѣми стремленіями современниковъ и потому она приписана была какимъ-то высшимъ побужденіямъ. Есть люди, которые примиряются съ своей нищетой, изъ простой покорности судьбѣ; другіе смотрятъ на богатство безъ зависти, въ убѣжденіи, что оно не дастъ счастія; третьи, наконецъ, настолько увлечены высокими стремленіями, что совершенно равнодушны ко всякой роскоши и внѣшнему блеску. Но всѣ эти люди не презираютъ богатства, но лишь игнорируютъ его; они не выставляютъ на показъ своихъ чувствъ, но довольствуются тѣмъ, что поступаютъ согласно имъ. Добродѣтель кричащая, шумная, хвастливая, сама себя санкціонирующая, весьма недалека отъ нахальнаго эгоизма. Такова и была добродѣтель циниковъ. Желая пересоздать человѣчество, они начали съ осмѣянія всякой человѣчности; взявшись отъучать людей отъ изнѣженности, они стали старательно оскорблять всякія житейскія приличія; обходя дѣйствительную трудность задачи, они думали разрѣшить ее беззастѣнчивой наглостью.

Будучи уже въ преклонномъ возрастѣ, Діогенъ былъ взятъ въ плѣнъ пиратами, которые привезли его на островъ Критъ и здѣсь вывели его на площадь для продажи, какъ раба. Когда его спросили, что онъ умѣетъ дѣлать, онъ отвѣчалъ: «управлять людьми: продайте меня тому, кому нуженъ господинъ». Ксеніядъ, богатый коринѳянинъ, заинтересованный этимъ отвѣтомъ, купилъ его, но по возвращеніи въ Коринѳъ даровалъ ему свободу и поручилъ ему воспитаніе своихъ дѣтей. Діогенъ сталъ воспитывать ихъ въ духѣ цинизма, что очень занимало ихъ. Къ этому времени относится его извѣстная бесѣда съ Александромъ. Удивленный, что онъ не видитъ Діогена въ толпѣ своихъ льстецовъ, царь вздумалъ посѣтить его. Онъ нашелъ циника лежащимъ въ бочкѣ и грѣющимся на солнцѣ. «Я Александръ Великій», сказалъ царь. — «Я Діогенъ циникъ». Александръ спросилъ его, не можетъ ли онъ оказать ему какую либо услугу. «Конечно, можешь: посторонись и не заслоняй отъ меня солнца». Пораженный такимъ равнодушіемъ къ царскимъ милостямъ, что такъ рѣзко противорѣчило всему, что онъ до сихъ поръ видѣлъ, Александръ воскликнулъ: «Еслибъ я не былъ Александромъ, я желалъ бы быть Діогеномъ!» Однажды, когда его привели къ царю и спросили, кто онъ такой, Діогенъ отвѣтилъ: «шпіонъ, подсматривающій за вашей личностью» — слова, смѣлость которыхъ снискала ему всеобщее уваженіе; въ нихъ выразилась его оригинальность, равно какъ и сила его характера.

Оригинальность и наглость суть отличительныя его свойства; о первомъ изъ этихъ свойствъ можетъ дать понятіе разсказъ о томъ, какъ однажды онъ зажегъ днемъ фонарь и ходилъ съ нимъ по улицамъ, какъ будто что-то отыскивая. На вопросъ, кого онъ ищетъ, онъ отвѣчалъ: «*Человѣка*». Смыслъ этого разсказа утрачивается въ той обычной версіи его, согласно которой онъ ищетъ «честнаго человѣка». У Лаэрція слова Діогена переданы такъ: «Ἄνθρωπον ζητῶ — «*ищу человѣка*». Діогенъ имѣлъ въ виду не одну лишь честность; онъ не находилъ человѣка, въ которомъ честность соединялась бы съ другими хорошими качествами. Онъ постоянно упрекалъ своихъ современниковъ въ отсутствіи мужества и говорилъ, что онъ никогда не видалъ людей; въ Спартѣ, по его словамъ, были только дѣти, въ Аѳинахъ только женщины. Однажды онъ воскликнулъ: «Приблизьтесь ко мнѣ всѣ!» Когда нѣкоторые подошли къ нему, онъ сталъ отгонять ихъ палкой и сказалъ: «я звалъ людей, вы же — экскременты».

Такъ прожилъ онъ до девяносто лѣтъ, сохранивъ свою рѣзкость и грубость, свою страсть выставлять себя на показъ и свою воздержность. Даже прозвище «Собаки» было для него слишкомъ почетно (такъ какъ собака бываетъ ласковой и склонна выказывать привязанность, благодарность и дружелюбіе); онъ уподоблялся ей лишь въ томъ отношеніи, что всегда злился, на всѣхъ набрасывался безъ всякаго повода и, носясь съ своей незавидной добродѣтелью, ворчалъ, какъ ворчитъ дворовая собака, обгладывая го-

лую кость, постоянно злясь и на всѣхъ набрасываясь безъ всякаго повода. Онъ былъ предметомъ всеобщаго вниманія, многіе же относились къ нему съ непритворнымъ уваженіемъ. Однажды друзья пришли навѣстить его и, подойдя къ портику, гдѣ онъ обыкновенно спалъ, увидѣли, что онъ лежитъ на землѣ, обернутый плащемъ, и, какъ казалось, еще спалъ. Они раскрыли плащъ его: онъ былъ мертвъ *).

Ученіе циниковъ можно резюмировать въ короткихъ словахъ. Антисѳенъ, какъ ученикъ Горгія, смотрѣлъ на науку съ софистической точки зрѣнія, которую онъ не измѣнилъ и послѣ сближенія своего съ Сократомъ. По мнѣнію Антисѳена, наука была невозможна; онъ отвергалъ также и Сократовскій взглядъ на опредѣленія, утверждая, что опредѣленія суть не что иное, какъ *рядъ словъ* (λόγον μακρόν, длинная рѣчь), за что Аристотель назвалъ его неучемъ **). Сократовскому взгляду на опредѣленіе, какъ обнимающее сущность предмета, онъ противопоставлялъ софистическій взглядъ, согласно которому опредѣленіе выражаетъ только наше субъективное состояніе. Опредѣленія, по мнѣнію Антисѳена, касаются только свойствъ, но не раскрываютъ сущности; можно назвать такой-то предметъ серебромъ, но никто не скажетъ, изъ чего онъ состоитъ. Опредѣленія—не болѣе, какъ слова, и первый шагъ въ воспитаніи есть изученіе словъ ***).

Къ чему привелъ подобнаго рода скептецизмъ? Къ тому, что циники старались отвѣчать на аргументы фактами. Когда кто либо, согласно Зенону Элейскому, доказывалъ невозможность движенія, Діогенъ вставалъ съ мѣста и начиналъ ходить. Можно доказывать путемъ опредѣленій, что движенія не существуетъ, но опредѣленія суть только слова, и на нихъ можно отвѣчать только фактами.

Это обращеніе къ здравому смыслу, какъ оружію противъ выходокъ логики, дало возможность циникамъ установить нравственное ученіе, не лишенное нѣкоторыхъ твердыхъ основъ. Противопоставляя аргументамъ факты, они требовали, чтобы и сентенціи замѣнялись поступками. Вмѣсто того, чтобы разсуждать о добродѣтели, они попытались сдѣлаться добродѣтельными. Сократъ низвелъ философію съ заоблачныхъ высотъ на землю; циники же рѣшились примѣнить ее къ обыденной жизни. Личныя свойства ихъ

---

*) Полагаютъ, что онъ окончилъ жизнь свою самоубійствомъ, задержавъ свое дыханіе, что физіологически совершенно невозможно. Преданіе сохранило и другіе разсказы о его смерти; одинъ изъ нихъ, повидимому, согласуется съ его привычками; онъ гласитъ, что Діогенъ умеръ вслѣдствіе того, что съѣлъ сырую бычачью ногу.

**) Ἀπαίδευτος.—Met. VIII, 3.

***) Arrian, Epictet, Diss. I, 17, цитировано у Риттера и Преллера, Hist. Chilos. Graeco-Romanae ex fontium locis contexta (Hamburg, 1838), стр. 174.

придали особую окраску ихъ ученію, подобно тому, какъ и Аристиппъ наложилъ печать своей индивидуальности на доктрины киренской школы.

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

ПОЛНОЕ УСВОЕНІЕ И ПРИМѢНЕНІЕ СОКРАТОВСКАГО МЕТОДА.—ПЛАТОНЪ.

---

§ I. Жизнь Платона.

Изъ всѣхъ древнихъ писателей Платонъ пользуется, быть можетъ, наибольшею извѣстностью. Даже люди, ничего не знающіе о Гомерѣ, имѣютъ хотя какое либо понятіе о Платонѣ, какъ философѣ, съ именемъ котораго связана такъ называемая платоническая любовь. Греческій мудрецъ во многихъ возбуждаетъ сильный интересъ. Юноши и романтики имѣютъ странное, «романтическое» понятіе о немъ. «Обыкновенный читатель», въ особенности если его коснулась модная философія или, лучше сказать, философія модныхъ романовъ, относится къ нему восторженно, какъ къ «великому идеалисту». Теологъ смотритъ на него съ признательностью, какъ на энергическаго и краснорѣчиваго защитника ученія о невещественности и безсмертіи души. Литературный критикъ нерѣдко видитъ въ его сочиненіяхъ и образцы метафизическаго краснорѣчія, и причисляетъ къ одной категоріи съ нимъ всякаго писателя, заявившаго о себѣ по части «поэтической философіи» и склоннаго къ метафорамъ, мистицизму и мечтаніямъ.

Только теологи относятся къ Платону правильно; взгляды же всѣхъ остальныхъ, основанные на мнѣніяхъ, почерпнутыхъ изъ вторыхъ рукъ, совершенно ложны. Было бы безполезно доискиваться, какъ распространились такія странныя понятія о немъ. Достаточно того, что они ложны. Платонъ былъ кѣмъ угодно, только не мечтателемъ и не идеалистомъ въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова. Это былъ завзятый діалектикъ, строгій, абстрактный мыслитель и великій мастеръ по части всякихъ словесныхъ ухищреній. Его метафизика своею абстрактностью и своими тонкостями способна оттолкнуть отъ себя самаго стойкаго читателя. Мораль и политика его вовсе не имѣютъ никакой романтической окраски, напротивъ, это *nec plus ultra* логической строгости; здѣсь Платонъ является передъ нами мыслителемъ суровымъ, не идущимъ ни на какіе компромиссы, мыслителемъ, который вовсе не по плечу большинству.

Вообще въ Платонѣ человѣкъ всецѣло поглощенъ діалектикомъ. Онъ смотрѣлъ на человѣческую страсть, какъ на болѣзнь, на человѣческія удовольствія, какъ на вздоръ. Жить, по его мнѣнію, стоило только для истины. Діалектика была въ его глазахъ благороднѣйшимъ занятіемъ человѣка.

Представленія о слогѣ Платона столь же ошибочны. Это вовсе не поэтическій, изобилующій метафорами, стиль, какъ это обыкновенно утверждаютъ. Безспорно, въ немъ есть красоты, но не тѣ, на которыя обыкновенно указываютъ. Вся его сила заключается въ его драматической выразительности. Лучшіе діалоги Платона — это неподражаемыя комическія сцены, гдѣ мѣткость соединена съ насмѣшкой, иронией и живостью изображенія, но фантазіи здѣсь очень мало, и рѣдко въ полетѣ ея можно найти что либо прекрасное *). Обыкновенно ему приходилось опровергать или убѣждать, и соотвѣтственно этому, примѣры, къ которымъ онъ прибѣгаетъ по большей части заурядны. При случаѣ онъ бываетъ краснорѣчивъ и естественъ. Нѣкоторые миѳы переданы имъ въ блестящей и изящной формѣ, точно также у него разсѣяно множество удачныхъ мѣстъ среди діалектическаго тумана и сухихъ разсужденій. Эти мѣста часто цитируются различными писателями, и отсюда у читателей сложилось мнѣніе, будто Платонъ всегда писалъ одинаково занимательно. Но мы найдемъ прекрасныя мѣста и у Аристотеля, который въ цѣломъ далеко непривлекательный писатель.

Платонъ весьма труденъ для пониманія, и вообще онъ пишетъ нѣсколько скучно, трактуя о какихъ либо вопросахъ; въ этомъ заключается причина, почему его такъ мало читаютъ. Многочисленныя изданія его сочиненій не должны вводить насъ въ заблужденіе на этотъ счетъ. На него часто ссылаются, часто цитируютъ его изъ вторыхъ рукъ, но кромѣ профессіональныхъ ученыхъ и критиковъ его рѣдко кто читаетъ. Люди образованные обыкновенно осиливаютъ изъ любознательности одинъ или два діалога, но рѣдко любознательность эта побуждаетъ ихъ идти дальше. Трудность усвоенія его идей и оставляемое ими, послѣ усвоенія ихъ, чувство неудовлетворенности не располагаютъ обыкновенныхъ читателей знакомиться съ нимъ. Но тѣ, которые упорно продолжаютъ изучать его, находятъ свои усилія вознагражденными; трудъ для этого требуется большой, но онъ считается потраченнымъ съ пользой.

Аристоклъ, по прозванію Платонъ (человѣкъ съ широкимъ

---

*) «Даже объ отвлеченныхъ предметахъ, каковы: мораль, метафизика, математика, Платонъ говоритъ языкомъ столь же яснымъ, какъ текущій ручей, соперничающимъ, по своей простотѣ и прелести, съ скромной фіалкой, распространяющей свое благоуханіе по долинѣ». Dr. Enfield, Hist. of Phil. II, 221. Подобный вздоръ даетъ намъ право усомниться, читалъ ли авторъ когда либо Платона. Аристотель превосходно характеризуетъ слогъ Платона, говоря, что «онъ составляетъ нѣчто среднее между стихами и прозой»; въ немъ скорѣе стихотворная гармонія, чѣмъ полетъ фантазіи.

лбомъ *), сынъ Аристона и Периктіоны, родился въ Аѳинахъ или въ Эгипѣ въ 87 Олимпіаду, 7 Таргелія (около середины мая 430 г. предъ Р. Х.). Его дѣтство и юность совпадаютъ такимъ образомъ съ Пелопонезской войной,—наиболѣе блестящимъ періодомъ греческой мысли и жизни. Въ его родѣ были знаменитые люди: по матери онъ состоялъ въ родствѣ съ Солономъ.

Такой великій человѣкъ, какъ Платонъ, естественно послужилъ предметомъ многимъ вымысламъ, и мы видимъ, какъ позднѣйшіе историки серьезно разсказываютъ о различныхъ чудесныхъ событіяхъ его жизни. Такъ говорятъ, что онъ былъ сынъ Аполлона, а мать его была дѣвственницей. Аристонъ, по словамъ преданія, хотя и помолвленъ былъ съ Периктіоной, отложилъ свой бракъ потому, что ему явился во снѣ Аполлонъ, объявившій ему, что его невѣста была его дочь.

Платонъ получилъ превосходное воспитаніе. Въ гимнастическихъ упражненіяхъ онъ былъ на столько искусенъ, что являлся для состязаній на Пиѳійскія и Истмійскія игры. Подобно истинному греку, онъ придавалъ огромную важность гимнастикѣ, находя, что она столь же полезна для тѣла, какъ діалектика для ума. Но подобно истинному же греку, онъ не допускалъ, чтобы тѣлесныя упражненія поглощали все его время и вниманіе. Прилежно и съ нѣкоторымъ успѣхомъ занимался онъ поэзіей, музыкой и риторикой. Кромѣ нѣсколькихъ трагедій, диѳирамбовъ, лирическихъ стихотвореній и эпиграммъ, онъ написалъ также эпическую поэму, но, говорятъ, что, сравнивъ ее съ произведеніями Гомера, онъ сжегъ ее въ припадкѣ отчаянія. Трагедіи свои онъ также сжегъ послѣ знакомства своего съ Сократомъ. Нѣкоторыя же эпиграммы его сохранились. Одна изъ нихъ прелестна:

'Αστέρας ἐισαθρεῖς, ἀστὴρ ἐμός. εἴθε γενοίμην
Οὐρανὸς, ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἴς σε βλέπω.

«Ты смотришь на звѣзды, жизнь моя! О, какъ хотѣлъ бы я быть этимъ звѣзднымъ тысячеокимъ небомъ, чтобы глядѣть на тебя!»

Занимаясь поэзіей, онъ не покидалъ и философіи, которой посвятилъ себя съ раннихъ лѣтъ. На двадцатомъ году онъ явился къ Сократу слушать его бесѣды, а до этого онъ, какъ извѣстно, учился у Кратила. Рано «сталъ онъ испытывать радостное волненіе

*) По мнѣнію однихъ писателей, имя «Платонъ» означало человѣка съ широкимъ лбомъ; другіе утверждаютъ, что оно значитъ «широкоплечій», и, наконецъ, третьи полагаютъ, что это слово употреблено для выраженія размашистости его стиля. Послѣднее толкованіе нелѣпо. Авторъ статьи «Платонъ», помѣщенной въ *Penny Cyclopedia*, считаетъ всѣ эти толкованія «праздными, такъ какъ прозваніе Платонъ было весьма обыкновенно у Аѳинянъ того времени»; однако Аристоклъ все-таки получилъ это прозваніе не безъ основанія. Если оно не было заимствовано отъ кого либо изъ его родственниковъ, то онъ могъ получить его по той или другой изъ вышеупомянутыхъ причинъ.

возвышенныхъ думъ и ощущать высокое чувство чего-то глубокаго, чего ищетъ человѣкъ въ сіяніи заходящаго солнца, среди океана, въ живительномъ воздухѣ, въ голубыхъ небесахъ и въ человѣческой душѣ. Это та двигательная сила, тотъ духъ, который направляетъ все мыслящее, движетъ всѣми предметами мысли и все проникаетъ собою».

Глубокій и созерцательный умъ его заставлялъ его углубляться въ сокровеннѣйшіе тайники природы. Мрачная философія Гераклита вполнѣ соотвѣтствовала его юной, меланхолически-настроенной душѣ. Скептицизмъ, болѣзнь того вѣка, овладѣлъ Платономъ, какъ и всѣми остальными. Но въ немъ въ то же время была сильная потребность вѣры, боровшаяся съ этимъ скептицизмомъ, и только въ идеяхъ Сократа онъ обрѣлъ успокоеніе и позналъ, что, не пытаясь поколебать основательности своихъ сомнѣній, онъ могъ избѣгнуть ихъ, направивъ поиски за истиной въ другую сторону.

Въ сообществѣ Сократа онъ провелъ десять лѣтъ и не разставался съ нимъ до самой его смерти. Онъ не покидалъ своего возлюбленнаго учителя во время суда надъ нимъ и рѣшился даже защищать его, но когда онъ началъ рѣчь, судьи прервали его и не позволили ему говорить. Платонъ упрашивалъ своего учителя принять отъ него такую сумму денегъ, которая была достаточна, чтобы спасти подкупомъ его жизнь.

Послѣ смерти Сократа, Платонъ, какъ уже сказано было выше, отправился въ Мегару, чтобы посѣтить Эвклида, а отсюда направился въ Кирены и здѣсь учился математикѣ у Ѳеодора, съ которымъ познакомился въ Аѳинахъ, если вѣрить діалогу «Ѳеэтетъ», гдѣ Ѳеодоръ бесѣдуетъ съ Сократомъ. Изъ Киренъ Платонъ отправился въ Египетъ, сопровождаемый, какъ говорятъ, Эврипидомъ. Однако, весьма мало имѣется доказательствъ, что онъ дѣйствительно былъ въ Египтѣ; что же касается того, будто ему сопутствовалъ Эврипидъ, то это совершенно не правдоподобно, такъ какъ Эврипида уже не было въ живыхъ за нѣсколько лѣтъ до этого предполагаемаго путешествія. Во всякомъ случаѣ, вліяніе этого путешествія на Платона преувеличено. Изъ сочиненій его мы не видимъ, чтобы онъ занимался изученіемъ Египта. Изъ всего, что онъ говоритъ объ этой странѣ, видно, что онъ былъ знакомъ съ ней крайне поверхностно; онъ хвалитъ трудолюбіе жрецовъ, но объ ихъ научныхъ знаніяхъ онъ весьма невысокаго мнѣнія *).

Среди этихъ путешествій «широко-лобый», задумчивый философъ, разрабатывалъ идеи Сократа и внесъ въ нихъ нѣкоторые антагоническіе элементы. Но онъ остался вѣренъ методу Сократа. «Въ то время, какъ любознательная молодежь, говоритъ Валерій Максимъ, со всѣхъ сторонъ стекалась въ Аѳины, желая учиться у Платона, философъ странствовалъ по извилистымъ берегамъ Нила или по обширнымъ равнинамъ этой варварской страны и самъ учился у египетскихъ старцевъ».

*) Ritter, II, 147.

Наконецъ, онъ вернулся на родину, и вокругъ него собралась толпа ревностныхъ учениковъ. Обогативъ свой умъ путешествіемъ по чужимъ землямъ богатымъ запасомъ знаній и постояннымъ размышленіемъ, Платонъ, послѣдовавъ примѣру своего возлюбленнаго учителя, сталъ распространять свои идеи. Подобно Сократу, онъ училъ безвозмездно. Академія, т. е. общественный садъ въ окрестностяхъ Аѳинъ, была любимымъ мѣстопребываніемъ Платона; отъ нея получила названіе основанная имъ школа. Въ саду Академіи, украшенномъ статуями и храмами, росли величавые платаны; здѣсь съ шумомъ протекала небольшая рѣчка, напоминавшая «журчащій въ іюнѣ — когда все одѣто зеленью — скрытый ручеекъ, всю ночь убаюкивающій тихою пѣснью дремлющіе лѣса». Это былъ восхитительный уголокъ, какъ бы «предназначенный для размышленія». Мысли потомства нерѣдко устремлялись къ этому мѣсту, съ которымъ такъ много связано воспоминаній; его воспѣвали поэты, о немъ вспоминали философы.

«Вотъ роща оливъ въ саду академіи, куда уединялся Платонъ, гдѣ птичка Аттики все лѣто выводила свои громкія трели». Казалось, что въ этомъ мѣстѣ, гдѣ «жужжаніе трудолюбивыхъ пчелъ располагало къ мышленію», могли обитать только граціи. Связывая все это съ поэтическими красотами «діалоговъ Платона», многіе воображаютъ, будто лекціи, которыя читались въ академіи, были великолѣпнымъ фейерверкомъ краснорѣчія и мечтаній о философскихъ предметахъ.

Но ничего не можетъ быть ошибочнѣе этого. Бесѣды Платона для учениковъ его были трудными упражненіями ихъ мыслительной способности и требовали большаго навыка къ продолжительному отвлеченному мышленію. Каковы бы ни были красоты, приписываемыя сочиненіямъ Платона, но собственно его лекціи были не литературными, а діалектическими упражненіями.

Риттеръ думаетъ иначе. «Лекціи его были не столько школою суроваго труда для большинства, сколько утонченной образованности для высшихъ классовъ, которые не имѣли другой цѣли, какъ только увеличить наслажденія, доставляемыя имъ ихъ преимуществами и богатствомъ». Значитъ ли это, что Платонъ не училъ стоицизму? Если да, то это трюизмъ; если нѣтъ, то это несправедливо, ибо какое отношеніе можетъ имѣть его діалектика къ «суровому труду?» Затѣмъ намъ говорятъ, что это была «школа утонченной образованности для высшихъ классовъ», но такое утвержденіе совершенно голословно и, притомъ, весьма спорно. Высшіе классы учились преимущественно у софистовъ, и, кромѣ того, лекціи Платона были безплатны, и каждый свободный гражданинъ могъ посѣщать ихъ при соблюденіи извѣстныхъ условій. Въ Аѳинахъ не было аристократической исключительности; тамъ не было никакихъ «высшихъ слоевъ», образованіе которыхъ отличалось бы отъ образованія другихъ свободныхъ гражданъ. Далѣе Риттеръ говоритъ, что эти высшіе слои думали только о томъ, какъ бы усилить «наслажденіе,

доставляемое имъ ихъ преимуществами и богатствомъ». Мы рѣшительно не понимаемъ, что онъ хотѣлъ сказать этимъ, такъ какъ не видимъ, какимъ образомъ высшіе классы могли достигать подобной цѣли, слушая разсужденія о сущностяхъ и основныхъ идеяхъ. Самъ Риттеръ говоритъ намъ, что взгляды Платона на справедливость и честь были «совершенно непримѣнимы при испорченности Аѳинянъ» и что «всякое эмпирическое знаніе, какое необходимо, напримѣръ, для политика, было ему антипатично» *).

Но какова бы нибыла цѣль лекцій Платона, онѣ представляли серьезное испытаніе для способностей учащихся. Діалектическому характеру этихъ лекцій, какъ кажется, обязанъ своимъ происхожденіемъ разсказъ о томъ, что на воротахъ академіи была надпись: «пусть никто не входитъ сюда, кромѣ геометровъ». Разсказъ этотъ весьма распространенъ, но справедливось его не потверждается достаточно убѣдительными доказательствами **). По смыслу своему онъ находится въ прямомъ противорѣчіи со взглядами Платона на геометрію, которую онъ исключаетъ изъ области философіи, такъ какъ она принимаетъ свои аксіомы безъ доказательствъ и вообще занимаетъ среднее мѣсто между обычнымъ мнѣніемъ и философіей, будучи точнѣе перваго, но менѣе достовѣрной, чѣмъ послѣдняя ***).

На сороковомъ году жизни Платонъ въ первый разъ посѣтилъ Сицилію и познакомился здѣсь съ Сиракузскимъ Тираномъ Діонисіемъ I, съ его зятемъ Діономъ и съ Діонисіемъ II. Вскорѣ, однако, онъ разошелся съ Діонисіемъ I, вслѣдствіе разногласій въ политическихъ мнѣніяхъ, и такъ сильно оскорбилъ тирана, что подвергъ этимъ свою жизнь опасности. По ходатайству Діона тиранъ пощадилъ, однако, его жизнь, но приказалъ Спартанскому послу Поллису, на кораблѣ котораго Платонъ долженъ былъ возвратиться домой, продать его, какъ раба. Поллисъ исполнилъ его приказаніе. Анницеръ Киренскій купилъ Платона, но немедленно освободилъ его. Когда онъ возвратился въ Аѳины, Діонисій въ письмѣ къ нему выражалъ

---

*) Нѣкоторымъ подтвержденіемъ справедливости обычнаго представленія о лекціяхъ Платона могъ бы служить разсказъ о томъ, что онѣ посѣщались даже женщинами. Признаемся, что мы не совсѣмъ довѣряемъ этому разсказу, тѣмъ болѣе, что есть другой разсказъ о томъ, какъ одна женщина, посѣщавшая эти лекціи, переодѣвалась въ мужское платье, такъ что можно, слѣдовательно, думать, что такое переодѣваніе было необходимостью. Если первый разсказъ справедливъ, то онъ свидѣтельствуетъ только о высокой образованности *гетеръ* (ибо только этого рода женщины могли посѣщать лекціи Платона). Вспоминая о такихъ женщинахъ, какъ Аспазія, мы полагаемъ, что нѣтъ причины сомнѣваться въ ихъ способности понимать лекціи самаго отвлеченнаго характера.

**) М—ръ Томсонъ говоритъ, что существованіе этой надписи подтверждается только Филипономъ въ его коментаріяхъ на сочиненіе Аристотеля *De Anima*, а также однимъ стихомъ въ *Хиліадахъ* Тцетца. См. примѣчанія къ *Лекціямъ Бутлера II*, 79.

***) Я не могу вспомнить теперь, гдѣ именно въ *Республикѣ* Платонъ высказывается въ этомъ смыслѣ, но приблизительно тоже самое онъ говоритъ и въ другомъ мѣстѣ. См. «*Республ.*», VI, въ концѣ.

надежду, что онъ не будетъ дурно говорить о немъ. На это Платонъ презрительно отвѣтилъ, что «онъ не имѣетъ времени думать о Діонисіи».

Во второй разъ Платонъ посѣтилъ Сиракузы послѣ смерти Діонисія I, надѣясь получить отъ Діонисія II мѣсто для основанія колоніи согласно плану, составленному самимъ Платономъ. Колонія была обѣщана, но обѣщанія своего Діонисій не исполнилъ. Платонъ даже навлекъ на себя со стороны тирана подозрѣніе въ участіи въ заговорѣ Діона, однако получилъ всетаки позволеніе вернуться домой.

Въ третій разъ Платонъ отправился въ Сиракузы съ единственною цѣлью примирить Діонисія съ его дядей Діономъ. Убѣдившись однако, въ безполезности и, быть можетъ, даже опасности своихъ попытокъ, онъ возвратился домой.

Остатокъ дней своихъ Платонъ провелъ въ спокойной тиши Академіи. Чтеніе лекцій и собственныя сочиненія были главными его занятіями. Составленіе тѣхъ діалоговъ, которымъ удивляется потомство, было главной отрадой его жизни, и преимущественно его старости. Онъ дожилъ до преклоннаго возраста и умеръ на 83 году жизни.

Платонъ былъ всегда погруженъ въ глубокую меланхолію. Его большой широкій лобъ, отъ котораго онъ получилъ свое прозвище, былъ постоянно нахмуренъ. Мощныя плечи его опущены были, точно подъ тяжестью думъ, какъ это бываетъ только у мыслителей. Улыбка—самое большое, что можно было замѣтить на его устахъ; онъ никогда не смѣялся. «Грустенъ, какъ Платонъ» — обратилось въ обычную фразу у писателей комедій. Онъ имѣлъ много почитателей, но едва у него были друзья.

Въ Платонѣ мыслитель преобладалъ надъ человѣкомъ. Этотъ великій экспансивный умъ такъ глубоко погружался въ философскіе вопросы, что у него едва-ли могло еще оставаться влеченіе къ чему либо другому. Поэтому-то онъ всегда порицалъ поэтовъ. Многіе полагаютъ, что, изгоняя изъ своей *Республики* поэтовъ, онъ противъ воли подчинялся логическимъ выводамъ изъ своихъ принциповъ, но что въ дѣйствительности онъ слишкомъ любилъ поэзію, чтобы онъ могъ искренно осуждать ее. Какъ бы то ни было, но Платонъ былъ въ постоянномъ и глубокомъ разладѣ съ поэтами. Онъ питалъ къ нимъ чувство, близкое къ презрѣнію, находя, что своимъ равнодушіемъ къ истинѣ и своимъ пристрастіемъ къ формѣ выраженія они походятъ отчасти на софистовъ. Единственный родъ поэзіи, восхваляемый Платономъ, это — нравственная поэзія или, другими словами, философія, положенная на стихи. Его душа тяготѣла къ истинѣ, поэты же, въ лучшемъ случаѣ, по его мнѣнію— вдохновенные сумасшедшіе, не сознающіе того, что говорятъ ихъ уста. Пусть заглянетъ читатель въ Іона (переведеннаго Шелли), и онъ пойметъ причину изгнанія поэтовъ изъ *Республики*. Платонъ не любилъ поэзіи частью и отъ того, что видѣлъ въ ней опасную

соперницу философіи, частью же потому, что презиралъ все, что только можетъ быть пріятно *). Правда, онъ часто ссылается на Гомера, и въ концѣ *Республики* у него слышатся какъ бы невольныя сомнѣнія, не слишкомъ ли сурово онъ обошелся съ любимцемъ своей юности, но онъ тотчасъ же отдѣлывается отъ нихъ и снова повторяетъ, что истина должна быть единственною цѣлью человѣческихъ стремленій.

Въ характерѣ Платона есть нѣчто непріятное,—сказавшееся и въ его сочиненіяхъ. Это былъ великій, но вовсе не привлекательный человѣкъ; произведенія его имѣютъ выдающіяся достоинства, но замѣчательно односторонни. Нравственное ученіе его,—это мораль логика, а не человѣка широко-объемлющей души, познавшаго и полюбившаго жизнь въ ея многообразной сложности,—мораль, соотвѣтствующая какому-то невозможному состоянію человѣчества.

Высказывая такой взглядъ на Платона, мы безъ сомнѣнія становимся въ противорѣчіе со многими предвзятыми мнѣніями, но мы полагаемъ однако, что только наша характеристика Платона, хотя она и не выставляетъ его въ обычномъ романтическомъ свѣтѣ, соотвѣтствуетъ тому, что говорятъ о немъ древніе писатели. Замѣтимъ здѣсь, что комическій талантъ Платона, обнаруженный имъ въ его *діалогахъ*, вовсе не противорѣчитъ нашему замѣчанію о томъ, что онъ всегда находился въ меланхолическомъ настроеніи. Комическіе писатели далеко не отличаются веселостью. Такъ Мольеръ, при всемъ его несравненномъ юморѣ, неистощимомъ и, повидимому, непринужденномъ, былъ однимъ изъ самыхъ суровыхъ людей. Комедія часто исходитъ изъ самой глубокой меланхоліи, какъ бы по внезапному порыву. Кромѣ того, въ комедіи Платона постоянно замѣчается нѣкоторая примѣсь *горечи*; это иронія, но не веселость.

§ II. Сочиненія Платона, ихъ характеръ, цѣль и подлинность.

Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ изложенію доктринъ Платона, небезполезно сказать нѣсколько словъ о характерѣ и подлинности его *діалоговъ*. Новѣйшая критика, которая ничего не щадитъ, не оставила и ихъ въ покоѣ. Діалоги, подлинность которыхъ никогда не подвергалась сомнѣнію въ древности, отвергнуты новѣйшими критиками, по соображеніямъ совершенно произвольнымъ.

Мы не можемъ входить здѣсь въ подробности; для этого у насъ нѣтъ мѣста, но еслибъ оно даже и нашлось, то съ нашей стороны извинительно было бы отказаться отъ опроверженія всѣхъ этихъ чисто личныхъ соображеній и просто отвергнуть основанныя на

---

*) *Philebus*, 131.

нихъ предположенія. Внутреннее убѣжденіе вообще обманчиво, но то внутренее убѣжденіе, которое опирается на сравнительной оцѣнкѣ способа выполненія чего либо, всегда особенно подозрительно. Нѣкоторые діалоги Платона оказались не соотвѣтствующими тому высокому понятію, которое сложилось у людей о его великихъ произведеніяхъ, и этого было достаточно для критиковъ, чтобы усомниться въ подлинности этихъ діалоговъ. Но, спрашивается, какой писатель можетъ всегда стоять на самомъ высшемъ, доступномъ ему, уровнѣ? Гдѣ тотъ писатель, который ничего не производитъ, кромѣ шедевровъ? Не бываютъ ли по временамъ самые блестящіе умы тупыми, самый богатый языкъ—бѣднымъ, самый сжатый слогъ—распущеннымъ? Даже одинъ и тотъ же предметъ не вызываетъ съ нашей стороны всегда одинаково правильнаго отношенія къ себѣ; на сколько же нелѣпо, слѣдовательно, требовать, чтобы различные предметы трактовались одинаково! *Өеагесъ* едва ли равенъ, по своимъ достоинствамъ, Өеэтету; *Эвтидемъ* ниже *Горгія*. Никто не думаетъ оспаривать у Шекспира авторское право на *Виндзорскихъ кумушекъ* на томъ основаніи, что онѣ неизмѣримо ниже *Крещенскаго праздника*, уступающаго въ свою очередь *Отелло*.

Кромѣ діалоговъ, отвергаемыхъ критикой вслѣдствіе ихъ сравнительныхъ несовершенствъ, есть еще и другіе діалоги, подлинность которыхъ заподозрѣна потому, что въ нихъ высказываются незрѣлые или противорѣчивые взгляды. Но такой критерій столь же не основателенъ, какъ и первый. Никто еще до сихъ поръ не могъ съ опредѣленностью сказать, въ чемъ заключается философія Платона, тѣмъ не менѣе находятся люди, утверждающіе, что эти взгляды ниже этой неразъясненной философіи. Предвзятое мнѣніе о томъ, будто Платонъ былъ не болѣе, какъ послѣдователь Сократа, внушило мысль о томъ, что все, что противорѣчитъ въ сочиненіяхъ Платона сократовскимъ взглядамъ, не принадлежитъ ему. Но существуетъ, однако, множество доказательствъ, что Платонъ вовсе не ограничивался простымъ изложеніемъ идей Сократа. Кромѣ того, человѣкъ, жизнь котораго продолжительна, необходимо мѣняетъ свои взгляды, и Платонъ не составляетъ исключенія. Въ сочиненіяхъ его, подлинность которыхъ никѣмъ не была заподозрѣна, мы находимъ постоянныя противорѣчія, и ничего нѣтъ удивительнаго, что они встрѣчаются и въ другихъ его сочиненіяхъ.

Довольно забавна самоувѣренность новѣйшихъ критиковъ, обсуждающихъ этотъ вопросъ *). Астъ, Зохеръ, Шлейермахеръ, исходя изъ совершенно ошибочныхъ предположеній, отрицаютъ подлинность такихъ діалоговъ, о которыхъ Аристотель говоритъ, какъ о сочиненіяхъ своего учителя, Платона. Предполагать, что Аристо-

---

*) «Мнѣнія о подлинности его сочиненій колебались сообразно преклоненію предъ той или другой стороной его характера. Можно положительно сказать, что чѣмъ болѣе изучались его сочиненія, тѣмъ болѣе усложнялся вопросъ о ихъ подлинности» — Ritter.

тель могъ впасть въ этомъ случаѣ въ ошибку, значитъ слишкомъ широко пользоваться правомъ высказывать догадки; но уже совершенно нелѣпо основывать это предположеніе лишь на внутреннемъ убѣжденіи въ относительномъ несовершенствѣ данныхъ произведеній или на существованіи въ нихъ нѣкоторыхъ разногласій.

Что касается *Эпиномиса*, *Эриксія* и *Втораго Алкивіада*, то и древніе писатели считаютъ эти діалоги сомнительными. Точно также и *Посланія* въ настоящее время никѣмъ не приписываются Платону. Но за этими исключеніями, мы не видимъ никакихъ основаній сомнѣваться въ подлинности какого либо изъ остальныхъ діалоговъ. *Θеагесъ* и *Гиппій Старшій*, конечно, также въ духѣ Платона, какъ *Мѣра за мѣру* во духѣ Шекспира; *Гиппій* по нашему мнѣнію — есть замѣчательно удачный образчикъ его драматическаго таланта.

Но всѣ ли діалоги принадлежатъ Платону, или нѣтъ, они въ одинаковой степени могутъ быть разсматриваемы въ этомъ сочиненіи, такъ какъ никто не отрицаетъ ихъ Платоновскаго характера. Мы можемъ поэтому оставить этотъ вопросъ и перейти къ вопросамъ другаго рода.

Можно ли считать мнѣнія, высказанныя въ діалогахъ, принадлежащими Платону? Вопросъ этотъ возникаетъ вслѣдствіе трехъ соображеній. Во первыхъ, Платонъ никогда не говоритъ о себѣ *in propria persona*, если не предполагать, впрочемъ, что въ своихъ *Законахъ* онъ выставилъ въ лицѣ аѳинянина самого себя,— предположеніе, въ пользу котораго склоняемся и мы. Во вторыхъ— нѣкоторыя замѣчанія въ *Федрѣ* и *Посланіяхъ* даютъ право заключить, что Платонъ пренебрегалъ письменнымъ изложеніемъ взглядовъ, находя, что оно непригодно для дѣла обученія другихъ. Въ третьихъ—изъ одной фразы у Аристотеля выведено предположеніе, что у Платона, какъ и у Пиѳагора были двоякаго рода взгляды: одни предназначались для массы, другіе скрывались отъ нея, такъ что, слѣдовательно, только взгляды перваго рода могли имѣть мѣсто въ его діалогахъ.

Попытаемся разобрать эти соображенія. Изъ нихъ первое мало имѣетъ значенія, второе важнѣе, а послѣднее чрезвычайно серьезно. Справедливо, что Платонъ пользуется въ своихъ діалогахъ драматической формой и не отступаетъ отъ нея; но эта форма, способная скрыть отъ насъ взгляды Шекспира, ни у какого другаго писателя не можетъ ввести насъ на этотъ счетъ въ заблужденіе. Легко угадать, какихъ мнѣній держится Аристофанъ, Мольеръ или Шиллеръ. Еще легче догадаться, каковы воззрѣнія Платона, такъ какъ, въ отличіе отъ драматурговъ, онъ обращается къ діалогамъ только съ цѣлью поясненія своихъ мнѣній. Кромѣ того, есть основаніе думать, что въ діалогахъ Платона устами Сократа высказываются Платоновскіе взгляды, но только подъ Сократовскимъ угломъ зрѣнія. Вообще каковы бы ни были разногласія относительно различныхъ несущественныхъ вопросовъ, встрѣчающіяся въ діалогахъ,

но мы находимъ въ нихъ одинъ методъ, одинъ взглядъ на науку, одну опредѣленную тенденцію, которую мы можемъ назвать Платоновскою.

Относительно его мнѣнія о непригодности книгъ для обученія, укажемъ прежде всего на мысли объ этомъ предметѣ «Сократа», высказанныя имъ въ діалогѣ «Федръ»:

«Писаніе сочиненій въ нѣкоторомъ родѣ подобно живописи: произведенія послѣдняго искуства весьма похожи на живыя существа, но если вы зададите имъ вопросъ, они будутъ хранить торжественное молчаніе. То же самое можно сказать и о сочиненіяхъ; судя по тому, что они говорятъ, можно вообразить, что въ нихъ есть кое какой смыслъ, но если, желая чему либо научиться, мы вздумаемъ вопросить ихъ, то они по необходимости должны на всѣ вопросы давать только одинъ содержащійся въ нихъ отвѣтъ. Когда сочиненіе написано, оно переходитъ изъ рукъ въ руки, обращаясь среди всякаго рода лицъ, какъ тѣхъ, которые въ состояніи понять его, такъ и тѣхъ, пониманію которыхъ оно недоступно. Оно не можетъ быть обращено только къ тѣмъ, кому оно по силамъ; когда оно критикуется неправильно, то оно всегда нуждается въ защитѣ автора. Но есть и рѣчь другаго рода, несравненно лучшая, оказывающая болѣе сильное дѣйствіе.—Что это за рѣчь?—Это та рѣчь, которая написана знаніями въ умѣ учащагося. Она способна сама себя защищать, и можетъ говорить или молчать, какъ ей заблагоразсудится. — Вы разумѣете настоящую живую рѣчь знакомаго съ своимъ предметомъ лица, по отношенію къ которой рѣчь писанная или сочиненіе можетъ быть названо картиной? Совершенно справедливо.—Думаете ли вы, что разумный земледѣлецъ, желающій собрать жатву, серьезно станетъ, послѣ того какъ уже началось лѣто, сѣять драгоцѣнныя для него сѣмена въ садахъ Адониса *), для того чтобы доставить себѣ удовольствіе увидѣть, какъ въ одну недѣлю они пустятъ ростки и дадутъ зеленые всходы? Не предположите ли вы скорѣе, что онъ можетъ это сдѣлать только для забавы, но что если намѣренія его серьезныя, то онъ поступитъ, согласно требованіямъ земледѣльческаго искуства, и посѣявъ сѣмена въ надлежащее время, останется доволенъ, если соберетъ свою жатву черезъ восемь мѣсяцевъ?—Я именно такъ и полагаю. — Но можете ли вы думать что человѣкъ, знающій что такое справедливость, благородство и добро, поступитъ менѣе благоразумно съ своими сѣменами, чѣмъ земледѣлецъ?—Конечно, я этого не думаю.— Слѣдовательно, человѣкъ этотъ не станетъ разбрасывать свои сѣмена посредствомъ пера и чернилъ или (оставляя метафору) не будетъ распространять свои мысли посредствомъ сочиненій, которыя не въ силахъ защищать себя отъ нападокъ и не могутъ выразить надлежащимъ образомъ истину. Конечно, иногда, *ради за-*

---

*) Сады Адониса означаютъ садовые ящики для резеды.

бавы, онъ прибѣгнетъ и къ посѣву послѣдняго рода, и такимъ образомъ, на случай, если онъ утратитъ отъ старости память, онъ будетъ имѣть памятныя записки, пригодныя для него, равно какъ и для тѣхъ, которые идутъ по одному съ нимъ пути; ему пріятно будетъ видѣть передъ собою засѣянную имъ ниву» *).

Эти замѣчательныя слова имѣютъ большое личное значеніе; въ нихъ заключается оправданіе философской дѣятельности Сократа, къ самому же Платону ихъ нельзя примѣнять слишкомъ строго: этому противорѣчили его многочисленныя сочиненія, которыя мы къ тому же не можемъ считать предназначенными только для забавы или для того, чтобы служить памятными записками для учениковъ. Едва ли кто либо будетъ оспаривать справедливость главной мысли, выраженной въ этихъ словахъ. Всѣмъ извѣстно, что книгѣ присущи весьма серьезные недостатки и что она не можетъ замѣнить устнаго изложенія. Столь частыя искаженія мысли автора не имѣли бы мѣста, еслибы онъ находился подлѣ читателей и ему можно было бы задавать вопросы. Устное изложеніе имѣетъ еще и ту выгоду, что оно не позволяетъ уму читателя, пребывать въ томъ пассивномъ состояніи, въ какомъ онъ находится за чтеніемъ книги; учитель своими вопросами постоянно возбуждаетъ умственную дѣятельность учащагося. Всѣ эти соображенія можно приписать и Платону, отнюдь не лишая этимъ его сочиненій ихъ серьезнаго значенія. Платонъ могъ думать, что бесѣда назидательнѣе чтенія, но онъ полагалъ также, что и чтеніе приносило свою долю пользы, и потому онъ писалъ. Однако для того, чтобы по возможности избѣгнуть всѣхъ неудобствъ, присущихъ сочиненіямъ, онъ облекъ всѣ свои произведенія въ форму діалоговъ. Этимъ же объясняется постоянно встрѣчающіяся въ его сочиненіяхъ повторенія, подраздѣленія и поясненія такихъ положеній, которыя сами по себѣ очевидны. Все это утомляетъ читателя, но хотя это и скучно, но въ этомъ есть цѣль, какъ у Аддисона, именно та, чтобы, подражая устной бесѣдѣ, не оставить ни одного положенія безъ разъясненія. Такъ какъ книгѣ нельзя задавать вопросовъ, то Платонъ въ своихъ сочиненіяхъ старается предупредить эти вопросы. Утомительныя подробности, въ которыя онъ намѣренно вдается, тщательно обдумывая всякую мелочь, достаточно свидѣтельствуютъ о томъ, что онъ писалъ свои сочиненія вовсе не ради одного развлеченія. Онъ былъ слишкомъ великимъ художникомъ, чтобы жертвовать своимъ искусствомъ въ пользу чего либо, кромѣ своихъ убѣжденій. Что онъ дѣйствительно приносилъ въ жертву общій эффектъ своихъ сочиненій своей добросовѣстной діалектикѣ, въ этомъ нельзя сомнѣваться, и мы убѣждены, что онъ поступалъ такъ съ цѣлью дать читателю глубже почувствовать истинную силу своего метода. Еслибы критики поняли дѣйствительное намѣреніе Платона, то, мы полагаемъ, они воздержа-

*) Phaedrus, 98.

лись бы отъ многихъ своихъ сужденій и не рѣшились бы заподозрить подлинности нѣкоторыхъ его діалоговъ.

Въ связи съ замѣчаніемъ Платона о несовершенствѣ сочиненій обыкновенно приводится изъ Аристотеля одно мѣсто, гдѣ говорится объ ἄγραφα δόγματα, т. е. не записанныхъ мнѣніяхъ, означавшихъ, какъ полагаютъ такіе взгляды, которые не высказывались философами предъ публикой. Если замѣчаніе Аристотеля въ самомъ дѣлѣ имѣетъ такой смыслъ, то дѣйствительно можно съ полнымъ правомъ считать *«писанныя»* сочиненія Платона, т. е. діалоги, плодомъ одной только забавы. Но посмотримъ, такъ ли это.

Аристотель говоритъ, что Платонъ въ своемъ *Тимеѣ* утверждаетъ, будто пространство и матерія тождественны, но что въ устно выраженныхъ воззрѣніяхъ (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασι) онъ проводилъ мысль о тождествѣ пространства и мѣста (τὸν τόπον καὶ τὴν κώραν *)). Изъ этого нельзя, конечно, вывести заключенія, что у Платона были такія мнѣнія, которыя онъ скрывалъ отъ публики. Словами ἄγραφα δόγματα, вѣроятно, названы его лекціи или, какъ предполагаетъ Риттеръ, составлявшіяся его учениками замѣтки о его лекціяхъ. Во всякомъ случаѣ нѣтъ основанія думать, что въ этихъ лекціяхъ излагались непредназначавшіеся для массы взгляды, тѣмъ болѣе, что Аристотель, знаменитѣйшій изъ его учениковъ, никогда не говоритъ о такихъ взглядахъ, и, излагая его мнѣнія, заимствуетъ ихъ изъ его обнародованныхъ сочиненій.

Мы убѣждены, что въ діалогахъ Платона высказаны дѣйствительно ему принадлежащіе взгляды, на сколько удобный случай давалъ ему поводъ высказывать ихъ. Оговорку эту мы дѣлаемъ потому, что въ Сократовской философіи дѣло заключалось не столько въ личныхъ мнѣніяхъ, сколько въ методѣ. Было бы поэтому правильнѣе сказать, что въ діалогахъ нашли себѣ выраженіе методъ и тенденція Платона. Но методъ и тенденція, конечно, могутъ быть правильно оцѣнены только послѣ анализа всѣхъ діалоговъ. Секстъ Эмпирикъ **) говоритъ, что и древніе расходились во взглядахъ относительно того, былъ ли Платонъ скептикомъ или догматикомъ. Споръ этотъ не лишенъ былъ основанія, такъ какъ одни діалоги посвящены лишь изложенію тѣхъ или другихъ мнѣній и носили догматическій характеръ, а другіе были только діалектическими

---

*) Phys. IV. C. 2, 53. Риттеръ указывая на это мѣсто, но не цитируя его, даетъ намъ понять, что въ этихъ «незаписанныхъ мнѣніяхъ» многое объяснялось иначе или по крайней мѣрѣ точнѣе, чѣмъ въ діалогахъ. Но изъ словъ Аристотеля нельзя вывести такого заключенія. Различіе между двумя вышеприведенными положеніями, указываемое Аристотелемъ, не болѣе рѣзко, чѣмъ и то различіе, которое часто можетъ быть замѣчено между однимъ діалогомъ и другимъ. Если мнѣнія «обнародованныя» различаются между собою, то точно также можетъ отличатся и мнѣніе незаписанное отъ мнѣнія, изложеннаго въ сочиненіи,. если есть разница во взглядахъ между *Республикой* и *Тимеемъ*, то вполнѣ возможна также и разница между незаписанными взглядами и *Тимеемъ*.

**) Pyrrhon. Hypot. I, 44.

упражненіями или состязаніями, которыя не приводили ни къ какимъ опредѣленнымъ рѣшеніямъ. Понятно, что и мнѣніе о томъ, былъ ли Платонъ скептикомъ или догматикомъ, слагалось сообразно тому, изучались ли діалоги перваго или втораго рода. Цицеронъ, напримѣръ, будучи горячимъ поклонникомъ Платона, говоритъ: «Платонъ ничего не утверждаетъ, но, представивъ множество доводовъ, и изслѣдовавъ вопросъ со всѣхъ сторонъ, оставляетъ его нерѣшеннымъ». Цицеронъ правъ только относительно такихъ діалоговъ, какъ *Федръ* или *Гиппій Старшій*, но не относительно *Федона*, *Тимея*, *Законовъ*, и т. д.

Это приводитъ насъ къ разсмотрѣнію различныхъ попытокъ классификаціи діалоговъ. Потребность въ такой классификаціи сознана всѣми, но нѣтъ двухъ лицъ, согласныхъ между собою на счетъ того, на чемъ она должна быть основана. Всякія попытки классифицировать діалоги въ хронологическомъ порядкѣ неизбѣжно должны окончиться неудачей. О нѣкоторыхъ діалогахъ можно сказать, что они написаны позже другихъ, но установить въ этомъ отношеніи какую-либо правильную послѣдовательность рѣшительно невозможно. Можно быть увѣреннымъ, что *Федръ* *) — одинъ изъ раннихъ или одинъ изъ самыхъ раннихъ діалоговъ, а *Законы* — діалогъ позднѣйшій. Можно также съ увѣренностью утверждать, что *Республика* написана ранѣе *Законовъ*, такъ какъ въ послѣднемъ діалогѣ высказываются болѣе зрѣлые политическіе взгляды. Но *когда* написана *Республика*—трудно рѣшить. Обыкновенно сочиненіе это относятъ къ тому же времени, когда написаны были *Тимей* и *Законы*, т. е. позднѣйшія произведенія Платона. Но по нѣкоторымъ соображеніямъ мы не рѣшаемся согласиться съ этимъ. Разница въ стилѣ и несходство идей въ *Республикѣ* и *Законахъ* заставляютъ думать, что эти два діалога отдѣлены значительными промежутками времени. Кромѣ того, пишущій не изъ-за куска хлѣба, не принимается такъ скоро за тотъ же предметъ, который уже былъ обстоятельно разсмотрѣнъ имъ. Платонъ высказалъ свои взгляды въ *Республикѣ*, и прежде чѣмъ снова приняться писать о томъ же предметѣ, онъ долженъ былъ ждать, пока у него явятся новыя идеи, такъ какъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что и тотъ и другой діалоги посвящены изложенію взглядовъ и носятъ догматическій характеръ, они выражаютъ мысли Платона и не могутъ считаться простыми діалектическими упражненіями.

Намъ кажется, что есть только одинъ надежный принципъ, которымъ критика можетъ руководиться въ этомъ случаѣ. Если въ двухъ сочиненіяхъ писателя встрѣчается разногласіе въ мнѣніяхъ, то мы должны изслѣдовать, въ чемъ оно состоитъ и какое изъ этихъ двухъ мнѣній сложилось позже и какое ранѣе.

Поясримъ это на примѣрѣ. Въ *Республикѣ* (III, 123), Платонъ старается доказать, что никто не можетъ достигнуть совершенства

---

*) См. объ этомъ примѣчаніе Томпсона къ Buttler's Lectures on Hist. of Ancient. Phil. II, 44.

въ какихъ-либо двухъ искусствахъ; поэта-комика, говоритъ онъ, нельзя отождествлять съ поэтомъ-трагикомъ, и одинъ и тотъ же актеръ не можетъ играть съ успѣхомъ въ комедіи и трагедіи. Въ своихъ *Любителяхъ* (стр. 289) онъ высказываетъ ту же мысль, но лишь вкратцѣ *). Въ сочиненіи же своемъ *Пиръ*, Платонъ совершенно измѣняетъ свой взглядъ; здѣсь, въ одномъ мѣстѣ, всѣмъ извѣстномъ, онъ заставляетъ Сократа доказывать Агаѳону, что сущность таланта трагическаго и комическаго одинакова. Нетрудно рѣшить, какое изъ этихъ мнѣній сложилось ранѣе. Въ *Республикѣ* взглядъ Платона является логическимъ слѣдствіемъ его посылокъ, но въ сочиненіи *Пиръ* взглядъ этотъ измѣненъ, сообразно указанію дѣйствительности, такъ какъ поэты во времена Платона писали и трагедіи, и комедіи; изъ того же, что Сократъ пытается убѣждать Агаѳона, мы можемъ заключить, что первый взглядъ былъ общераспространеннымъ и что Платонъ впослѣдствіи взялъ его назадъ. Никто не станетъ отрицать поверхностности перваго взгляда. Различіе между комедіей и трагедіей таково, что оно *повидимому* дѣйствительно требуетъ различныхъ качествъ для того, чтобы достигнуть совершенства въ каждомъ изъ этихъ родовъ поэзіи. Но Эврипидъ, Шекспиръ, Расинъ, Сервантесъ, Кальдеронъ и многіе другіе противорѣчатъ этой видимости своими драмами.

Быть можетъ, еще болѣе убѣдительнымъ въ этомъ отношеніи примѣромъ служитъ столь рѣшительно высказанное Платономъ въ *Республикѣ* мнѣніе объ «образованіи идей», и вмѣстѣ съ тѣмъ столь же рѣшительно высказанное въ *Тимеѣ* другое мнѣніе о «вѣчности и несозданной природѣ идеи». Такое коренное разногласіе въ самомъ важномъ пунктѣ его философіи даетъ намъ право предположить, что эти два діалога написаны въ разное время. Къ этому еще можно присоединить различіе между *Республикой* и *Тимеемъ* въ художественномъ отношеніи. Первое произведеніе, хотя и посвящено простому изложенію взглядовъ, отличается живостью и драматической силой раннихъ діалоговъ. Въ *Тимеѣ* и *Законахъ* едва-ли найдутся какіе-либо признаки художественности. Риттеръ справедливо замѣтилъ, что «достоинства платоновскихъ діалоговъ, какъ художественныхъ произведеній, двоякаго рода: рѣдкая подражательная способность и мѣткость діалектическаго анализа философскихъ вопросовъ. Понятно, что эти два качества имѣютъ только внѣшнюю связь, и потому не могутъ совершенствоваться съ теченіемъ времени въ равной степени. Послѣднее качество для философа, конечно,

*) Согласно принципу Риттера, это служитъ доказательствомъ, что *Республика* написана ранѣе *Любителей*. Онъ утверждаетъ, — и, какъ можетъ показаться съ виду, не безъ основанія,—что если какой либо предметъ, подробно разобранный въ одномъ діалогѣ, только вкратцѣ разсматривается въ другомъ, то послѣдній написанъ позднѣе (Ritter, т. II. стр. 183). Однако, согласно такому принципу *Федонъ* долженъ считаться болѣе раннимъ произведеніемъ, чѣмъ *Федръ*, такъ какъ въ первомъ ученіе о воспоминаніи развито подробно, а во второмъ мы находимъ только намекъ на него.

важнѣе, первое же имѣетъ только второстепенное значеніе. Поэтому большее или меньшее совершенство какого либо діалога, какъ таковаго, весьма ненадежное мѣрило для опредѣленія времени, когда онъ написанъ; наибольшій вѣсъ должна имѣть при этомъ степень діалектическаго искусства». Естественно предположить, что по мѣрѣ того какъ совершенствовалось діалектическое искусство Платона, драматическое отступало у него на задній планъ. Чѣмъ болѣе Платонъ укрѣплялся въ своихъ убѣжденіяхъ, тѣмъ болѣе онъ заботился о ясности ихъ изложенія. Въ ранніе годы онъ чувствовалъ страсть къ поэзіи, но затѣмъ онъ скоро оставилъ ее для философіи.

Всѣ эти разсужденія могутъ показаться излишними, но несомнѣнно, однако, что пока сочиненія Платона не будутъ приведены въ какой либо порядокъ, мнѣнія его всегда будутъ извращаться. Совершенно неразумно для констатированія какой либо доктрины цитировать его слова, не установивъ предварительно времени, когда написано было сочиненіе, изъ котораго они заимствуются. Тѣмъ не менѣе критики и историки именно такимъ путемъ составляютъ свои фантастическіе очерки платоновской философіи и затѣмъ препираются между собою о томъ, кто изъ нихъ правъ. Когда говорятъ, что Платонъ раздѣлялъ такое-то мнѣніе, то необходимо знать, въ какой именно періодъ жизни онъ придерживался этого мнѣнія. Точность въ этомъ отношеніи необходима въ виду продолжительности его жизни и многихъ происходившихъ въ теченіи ея перемѣнъ въ его взглядахъ. Съ своей стороны мы не можемъ указать ни на одно такое мнѣніе его, которому бы онъ остался вѣренъ всю свою жизнь. Даже сократовская идея о томъ, что добродѣтель и знаніе тождественны и что, слѣдовательно, порокъ есть невѣжество и потому не зависитъ отъ воли; даже эта идея отвергнута имъ въ старые годы, какъ это мы видимъ въ его *Законахъ* (книга V, стр. 385), гдѣ онъ замѣчаетъ, что причиной порока служитъ столько же *невоздержность*, сколько и *невѣжество* (ἢ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν). Въ другомъ мѣстѣ (книга IV, стр. 138), указавъ на то, что гнѣвъ и удовольствіе вводятъ насъ въ ошибки, онъ говоритъ: «есть и третья причина нашихъ заблужденій, это — невѣжество» (τρίτον ἄγνοιαν τῶν ἁμαρτημάτων αἰτίαν). Такимъ образомъ въ ряду другихъ причинъ невѣжеству онъ отводитъ лишь третье мѣсто, и этимъ самымъ совершенно разрушаетъ сократовское ученіе о тожествѣ добродѣтели и знанія *).

Въ виду этого понятно, что мы всегда будемъ впадать въ ошибки, если будемъ пытаться воспроизводить какія либо законченныя док-

*) Та же мысль приводится и въ *Менонѣ*, гдѣ доказывается, что добродѣтели нельзя учить и что, слѣдовательно, она не есть знаніе. Изъ этого можно бы заключить, что *Менонъ* есть одно изъ позднѣйшихъ произведеній Платона. Сколько намъ извѣстно, на эти противорѣчія никѣмъ не было указано. Мы намѣревались въ особой главѣ разсмотрѣть всѣ противорѣчія, встрѣчающіяся у Платона, но для этого потребовалось бы слишкомъ много мѣста.

трины на основаніи разсѣянныхъ то тамъ, то здѣсь замѣчаній Платона. Составить такимъ искусственнымъ путемъ цѣльную и логическую доктрину невозможно. Притомъ сомнительно, были ли у самого Платона какія либо законченныя доктрины. Какъ и Сократъ, онъ обращалъ больше вниманія на методъ, чѣмъ на результаты; подобно ему, онъ сомнѣвался въ истинности нашихъ знаній о высшихъ предметахъ мышленія и, подобно ему, наконецъ, онъ только искалъ истину, никогда не объявляя, что нашелъ ее.

Такъ какъ оказалось невозможнымъ классифицировать діалоги въ хронологическомъ порядкѣ, то нерѣдко предпринимались попытки группировать ихъ на основаніи того или другаго философскаго принципа. Наиболѣе извѣстный опытъ такой классификаціи принадлежитъ Шлейермахеру, распредѣляющему всѣ діалоги на три категоріи: 1) *Элементарные діалоги*, въ которыхъ содержатся въ зародышѣ всѣ послѣдующіе діалоги и разсматриваются въ общихъ чертахъ логика, какъ орудіе философіи, и идеи, какъ истинный предметъ ея изслѣдованій; рѣчь идетъ здѣсь объ условіяхъ возможности знанія. Сюда относятся діалоги: *Федръ*, *Лизій*, *Протагоръ*, *Лахъ*, *Хармидъ*, *Эвтифръ* и *Парменидъ*; сюда же въ видѣ приложенія Шлейермахеръ относитъ *Апологію*, и діалоги: *Критонъ*, *Эонъ*, *Гиппій младшій*, *Гиппархъ*, *Миносъ* и *Алкивіадъ II-й*. 2) *Прогрессивные діалоги*, разъясняющіе различіе между философскимъ и обыкновеннымъ знаніемъ въ примѣненіи ихъ къ предполагаемой и существующей наукѣ, т. е. этикѣ и физикѣ; таковы діалоги: *Горгій*, *Ѳеэтетъ*, *Менонъ*, *Эвтидемъ*, *Кратилъ*, *Софистъ*, *Политикъ*, *Пиръ*, *Федонъ* и *Филебъ*; въ приложеніи же перечислены діалоги *Ѳеагесъ*, *Любители*, *Алкивіадъ I-й*, *Менексемъ*, *Гиппій Старшій* и *Клитофонъ*. 3) *Конструктивные* діалоги, въ которыхъ практическій элементъ тѣсно соединенъ съ философскимъ; сюда занесены *Республика*, *Тимей*, *Критій*, а въ приложеніи помѣщены *Законы* и *Посланія* *). Это довольно остроумная классификація, которой слѣдуетъ и Беккеръ въ своемъ сочиненіи, но она подверглась, однако, сильнымъ нападкамъ со стороны критики, какъ неизбѣжно подверглась бы имъ всякая попытка въ этомъ родѣ. Фанъ Гейздъ въ своемъ прекрасномъ сочиненіи **) предложилъ другую классификацію. Онъ распредѣляетъ всѣ діалоги на три группы, изъ которыхъ первая заключаетъ въ себѣ діалоги, трактующіе о Прекрасномъ, вторая — діалоги, посвященные Истинѣ и третье, — діалоги, касающіеся вопросовъ, практическаго свойства. Къ частности въ діалогахъ первой группы говорится о любви, красотѣ и душѣ, въ діалогахъ второй группы— о діалектикѣ, идеѣ и методѣ, причемъ конечной цѣлью здѣсь является истина и изысканіе средствъ для ея достиженія. Діалоги третьей группы трактуютъ о справедливости, т. е. о морали и политикѣ. Этимъ тремъ группамъ соотвѣтствуютъ три фазы развитія философ-

*) Penny Cyclopaedia, Art. Plato, 236.
**) Initia Philosophiae Platonicae, I, 72.

скаго ума: жажда истины, оцѣнка истины и осуществленіе ея или примѣненіе къ человѣческой жизни.

Главное возраженіе противъ этой классификаціи состоитъ въ томъ, что діалоги по самому содержанію своему не могутъ быть подведены ни подъ какія отдѣльныя рубрики. Фанъ Гейздъ считаетъ діалогъ *Федръ* трактатомъ о любви и красотѣ, а между тѣмъ Шлейермахеръ ясно показалъ, что діалектика составляетъ существенное содержаніе этого діалога. То же самое можно сказать и объ остальныхъ діалогахъ: въ каждомъ изъ нихъ затрогиваются самыя разнообразныя темы. Фанъ Гейздъ, кромѣ того, находится подъ вліяніемъ того ложнаго убѣжденія, что Платонъ былъ послѣдователемъ Сократа только до своего посѣщенія Мегары, гдѣ онъ проникся элейскими идеями, и что лишь въ зрѣломъ возрастѣ онъ познакомился съ философіей Пиѳагора.

Съ нашей стороны было бы слишкомъ смѣлымъ предлагать новую классификацію, но тѣмъ не менѣе и мы не могли устоять противъ искушенія. Намъ кажется, что есть основаніе раздѣлить діалоги на двѣ категоріи, названныя Секстомъ Эмпирикомъ догматическою, или пояснительною, и полемическою. Выгодныя стороны такого дѣленія—ясность и практичность. Классификація діалоговъ по ихъ сдержанію всегда будетъ болѣе или менѣе произвольна, такъ какъ каждый изъ нихъ трактуетъ о нѣсколькихъ предметахъ. Такъ, *Республику*, конечно, слѣдовало бы отнести къ группѣ діалоговъ, посвященныхъ этикѣ; но въ *Республикѣ* же встрѣчаются весьма важныя разсужденія о сущности человѣческаго знанія и о теоріи идей, разсужденія, которыя должны быть отнесены къ области метафизики. Точно такъ-же Федръ болѣе чѣмъ на половину занятъ бесѣдами о любви, но основная тема его — діалектика.

Въ предлагаемомъ нами дѣленіи такихъ неудобствъ нѣтъ. Легко рѣшить, какіе діалоги носятъ полемическій и какіе пояснительный характеръ. *Гиппій Старшій* и *Тимей* представляютъ собою каждую изъ этихъ группъ. Въ первомъ діалогѣ нѣтъ попытки разрѣшить поднятый вопросъ; здѣсь Сократъ довольствуется опроверженіемъ каждаго довода своего противника. Въ *Тимеѣ* же нѣтъ ничего полемическаго; діалогъ этотъ носитъ спокойный пояснительный характеръ. Затѣмъ, можно подраздѣлить полемическіе діалоги на чисто полемическіе и на такіе, въ которыхъ полемика служитъ средствомъ заставить читателя принять ту или другую идею. Иногда Платонъ только разрушаетъ, но по временамъ разрушеніе его имѣетъ значеніе расчистки почвы для того, чтобы показать намъ истину въ перспективѣ; таковъ, напримѣръ, діалогъ Ѳеэтетъ.

Мы, однако, твердо убѣждены, что всѣ діалоги Платона, каковы бы ни были встрѣчающіяся въ нихъ различія въ характерѣ изложенія или въ мнѣніяхъ, проникнуты одною опредѣленной цѣлью, великой и плодотворной, которою опредѣляется истинное содержаніе философіи Платона и которую мы теперь попытаемся выяснить.

§ III. Методъ Платона.

По мнѣнію нѣкоторыхъ, Платонъ только излагалъ въ литературной формѣ сократовскія идеи, между тѣмъ какъ другіе считаютъ его основателемъ новой эпохи и новой философіи. Оба эти взгляда намъ кажутся спорными, но въ сужденіяхъ о Платонѣ ошибки такъ многочисленны, мы бы сказали даже—на столько неизбѣжны, что всякій, понимающій, какъ трудно доискаться здѣсь истины, воздержится въ этомъ случаѣ отъ категорическихъ сужденій. Оставляя за собою право представить и свои соображенія по этому предмету,—право, купленное цѣною значительнаго труда, потраченнаго на изслѣдованіе,—мы, однако, отнюдь не будемъ черезъ-чуръ настаивать на ихъ безошибочности. Послѣ такого замѣчанія, мы можемъ надѣяться, что не подвергнемся риску навлечь на себя обвиненіе въ догматизмѣ, когда мы будемъ просто передавать результаты своихъ изслѣдованій *).

Мы не считаемъ Платона только послѣдователемъ Сократа, но и не смотримъ на него, какъ на творца новой философіи. Онъ наслѣдовалъ всю мудрость своего вѣка. Вполнѣ постигнувъ важность Сократовскаго метода, онъ усвоилъ и дополнилъ его. Но онъ понималъ также и значеніе тѣхъ идей, которыя съ такими усиліями вырабатывались его предшественниками, поэтому мы находимъ у него въ развитой формѣ главныя черты ученій пиѳагорейцевъ и элейцевъ, Анаксагора и Гераклита. Благодаря обширному запасу знаній и строгому методу, онъ оказалъ такое сильное вліяніе на умы, что еще до сихъ поръ слѣды этого вліянія не совсѣмъ изгладились. Но философія его носила критическій, а не догматическій характеръ. Онъ дополнялъ, совершенствовалъ взгляды другихъ и внесъ мало новаго въ философію своего вѣка. Въ немъ греческая философія достигла своей кульминаціонной точки. Въ сочиненіяхъ его соединены и подчинены одному методу всѣ разнообразныя и противоположныя тенденціи предшествующихъ эпохъ.

Методъ этотъ былъ, безъ сомнѣнія, методомъ Сократа съ нѣкоторыми измѣненіями или, лучше сказать, дополненіями. Шлейермахеръ въ своемъ глубокомысленномъ и блестящемъ очеркѣ о «*Значеніи Сократа, какъ философа*» **) говоритъ, что заслуги, оказанныя Сократомъ философіи, состоятъ не столько въ добытыхъ имъ истинахъ, сколько въ указаніи способа раскрытія истины. Указавъ

---

*) Мы поставили себѣ за правило воздерживаться отъ всякихъ ненужныхъ ссылокъ. Отсутствіе ихъ, однако, побуждаетъ насъ заявить, что предъ составленіемъ этой главы мы старались освѣжить наши знанія о Платонѣ, тщательно перечитавъ *всѣ его сочиненія,* за исключеніемъ двухъ, имѣющихъ второстепенное значеніе. (Со времени перваго изданія нашей «Ист. Филос.» появился полный переводъ сочиненій Платона, такъ что англійскій читатель имѣетъ теперь возможность провѣрить, насколько наши выводы состоятельны).

**) Очеркъ этотъ переведенъ епископомъ Тирльуэллемъ въ *Philological Museum* и перепечатанъ въ англійскомъ переводѣ сочиненія доктора Виггера: «*Life of Socrates*».

на эту мысль, Джонъ Милль замѣчаетъ: «Намъ кажется, что если нѣсколько видоизмѣнить ее, то она можетъ быть примѣнена и къ Платону. Нѣтъ сомнѣнія, что ученикъ распространилъ свои изслѣдованія и умозрѣнія далѣе, что онъ проникъ съ помощью ихъ глубже въ сущность дѣла, чѣмъ его учитель. Но хотя у него постоянно являются чрезвычайно оригинальныя и цѣнныя идеи, однако, когда онѣ суть результаты изслѣдованія, онѣ рѣдко выдаются намъ съ видомъ убѣжденія, какъ нѣчто прочно установленное. Но когда рѣчь идетъ о правильномъ способѣ философствованія, о томъ нравственномъ духѣ, которымъ должны быть проникнуты наши поиски за истиной, объ интеллектуальныхъ процессахъ и методахъ, посредствомъ которыхъ она раскрывается, или когда затрогивается вопросъ не о какомъ либо частномъ научномъ принципѣ, но о знаніи вообще, о различіи между знаніемъ и невѣжествомъ или между знаніемъ и простымъ мнѣніемъ,—тогда взгляды, развиваемые Платономъ, отличаются опредѣленностью и твердостью, они всегда одни и тѣ же и высказываются съ видомъ серьезнаго и зрѣлаго убѣжденія. Даже когда онъ трактуетъ о другихъ предметахъ и когда развиваемые имъ взгляды далеко не горячо поддерживаются имъ, у него всегда замѣчается сильное стремленіе выдвинуть свое, повидимому, серьезно установившееся мнѣніе о сущности той или другой части процесса философскаго мышленія. Выводъ изъ всего этого тотъ, что когда дѣло шло о вопросѣ, что такое знаніе или о теоріи розысканія истины, Платонъ не довольствовался указаніемъ на то, что его предшественники заблуждались и почему именно, но и выработывалъ свои собственные положительные взгляды. Но во всемъ или почти во всѣхъ другихъ случаяхъ онъ ограничивался опроверженіемъ чужихъ нелѣпостей, указавъ на настоящій путь изслѣдованія и на тотъ духъ, въ какомъ оно должно быть ведено, причемъ высказывалъ и множество собственныхъ идей, въ важности которыхъ онъ, однако, еще самъ не увѣренъ былъ и оцѣнку которыхъ онъ предоставлялъ слѣдующимъ компетентнымъ въ этомъ дѣлѣ изслѣдователямъ».

Теперь посмотримъ, каковъ былъ тотъ методъ, котораго придерживался Платонъ. Мы уже замѣтили, что Сократъ считалъ индукцію или разсужденіе по аналогіи и опредѣленія двумя главными основами всякаго изслѣдованія. О недостаточности этихъ основъ мы уже говорили, и Платонъ самъ счелъ необходимымъ дополнить ихъ. Опредѣленія составляютъ фундаментъ всякой философіи. Чтобы знать, каковъ данный предметъ, надо также знать, каковъ онъ не есть. Для полученія вѣрныхъ опредѣленій, Сократъ прибѣгалъ къ своему *акушерскому* искусству (τέχνη μαιευτική) и шелъ къ своей цѣли индуктивнымъ путемъ. Платонъ также пользовался этими пріемами, но къ нимъ онъ присоединилъ еще болѣе вѣрный путь анализа и синтеза, обобщенія и классификаціи *).

*) См. Фанъ Гейздъ, Initia Philosoph. Platonicae, II, часть II, 97, 98.

Анализъ, на необходимость котораго въ дѣлѣ философскаго изслѣдованія Платонъ первый указалъ, состоитъ въ разложеніи цѣлаго на составныя части, дающее возможность, послѣ внимательнаго изученія всѣхъ частей, составить правильное понятіе о цѣломъ. Говоря языкомъ Платона, анализъ есть видѣніе Единаго во Многомъ. Такъ, если предметъ, подлежащій изслѣдованію, есть добродѣтель, то общій терминъ «добродѣтель» долженъ быть разложенъ на всѣ его части, т. е. на всѣ частныя добродѣтели, и послѣ тщательнаго изслѣдованія этихъ добродѣтелей возникаетъ ясная идея добродѣтели *).

Опредѣленія имѣли то же значеніе для Платона, какое отвлеченныя идеи имѣли для позднѣйшихъ метафизиковъ. Отдѣльный предметъ въ его глазахъ имѣлъ преходящее и феноменальное бытіе, отвлеченная же идея неизмѣнна, и только она можетъ быть предметомъ философіи. Сократъ хотя и настаивалъ на необходимости правильныхъ опредѣленій, но онъ не думалъ о систематизаціи тѣхъ опредѣленій, которыя должны составлять содержаніе философіи. Платонъ же пополнилъ этотъ пробѣлъ, и этимъ свелъ философію съ почвы изслѣдованій о человѣкѣ и обществѣ на почву діалектики. Что такое діалектика? Это—искусство *разсуждать*, слѣдовательно, мыслить, другими словами, это—логика. Платонъ употребляетъ слово «діалектика» въ широкомъ смыслѣ, полагая, что мышленіе есть безмолвное разсужденіе души и отличается отъ рѣчи только безгласностью. Понимая философію какъ діалектику, Платонъ усвоилъ себѣ Сократовскій разговорный методъ, но придалъ ему, однако, иной характеръ.

Изъ представленнаго выше краткаго очерка метода Платона можно видѣть, какъ ошибаются тѣ, которые утверждаютъ, что его заслуги были чисто литературнаго свойства. Платонъ былъ по преимуществу діалектикомъ, и притомъ строгимъ; это была главная его особенность. Но онъ облекалъ свой методъ въ такія привлекательныя формы, что не удивительно, если средство многими принято было за цѣль. Главное положеніе его, какъ и его учителя, Сократа, гласило, что необходимы неутомимыя изслѣдованія общихъ терминовъ (или отвлеченныхъ идей). Онъ смотрѣлъ на жизнь не съ личнымъ участіемъ временнаго жильца этого міра, но какъ человѣкъ, безсмертный духъ котораго стремился освободиться отъ земныхъ оковъ и уловить хотя бы слабый лучъ свѣта изъ того царства вѣчной истины, гдѣ онъ нѣкогда будетъ покоиться. Мимолетнымъ явленіямъ этого міра онъ не придавалъ большаго значенія, но онъ былъ слишкомъ мудръ для того, чтобы совсѣмъ пренебречь ими. Какъ ни мимолетны и ни несовершенны они, но въ нихъ заключаются намеки на ту вѣчную истину, къ которой онъ стремился, они—слѣды на опасномъ пути и руководители, ведущіе

*) Въ діалогѣ *Горгій* можно найти хорошій примѣръ его способа изслѣдованія.

къ желанной цѣли. За-долго до него мыслящіе люди пришли къ убѣжденію, что чувственное знаніе есть только знаніе феноменовъ, что все, чему мы приписываемъ бытіе, есть только непрерывный рядъ измѣненій, нѣчто такое, что, всегда *образуясь*, никогда не существуетъ въ данный моментъ, что, наконецъ, отчеты, доставляемые намъ чувствами о всѣхъ этихъ предметахъ, носятъ такой же измѣнчивый и непостоянный характеръ. Платонъ, слѣдовательно, не могъ положиться на чувства; онъ не могъ думать, что Время есть нѣчто большее, чѣмъ колеблющійся образъ вѣчности.

Но онъ не былъ скептикомъ. Хотя преходящія явленія не суть истинныя сущности, но они—*образы* истинныхъ сущностей. Изслѣдуйте эти образы, классифицируйте ихъ, отыскивайте въ нихъ общее, неизмѣнное и необходимое среди измѣнчиваго и случайнаго, ищите Единое во Многомъ, и вы разоблачите тайну бытія *).

Но оставимъ этотъ Платоновскій языкъ и спросимъ, что хочетъ сказать Платонъ? Мысль его проста. Предметы существуютъ, какъ классы и какъ особи; классы, въ свою очередь, суть только виды высшихъ классовъ. Такимъ образомъ люди суть особи класса человѣкъ, а человѣкъ есть видъ класса животное. Дедуктивная философія не имѣетъ никакого дѣла съ особями, она занимается только классами. Общіе термины или отвлеченныя идеи составляютъ такимъ образомъ истинное содержаніе философіи.

Эти общіе термины, говоритъ Платонъ, суть единственно реальныя сущности, единственные предметы философіи. Насколько можно судить по выраженіямъ, употребляемымъ въ этомъ случаѣ Платономъ, онъ, повидимому, находится въ полномъ согласіи съ новѣйшими мыслителями. Однако, мы не должны принимать этихъ совпаденій въ выраженіяхъ за совпаденіе идей. Философія Платона есть собственно не члено-раздѣльная рѣчь, любопытная для историка, но, какъ рѣшеніе задачи, не имѣющая никакой цѣны.

Здѣсь мы приходимъ къ началу знаменитаго спора о реализмѣ и номинализмѣ. Споръ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ. Реалисты утверждаютъ, что всякій общій терминъ (или отвлеченная идея), какъ, напр., Человѣкъ, Добродѣтель и т. д. имѣетъ реальное и самостоятельное существованіе, совершенно независимое отъ какой либо конкретной индивидуальной формы, въ родѣ Смитъ, благосклонность и т. д. Номиналисты же, напротивъ, говорятъ, что всѣ общіе термины суть лишь продукты ума, не обозначающіе никакихъ опредѣленныхъ сущностей, такъ какъ они суть только *знаки* собирательныхъ понятій.

Въ вопросѣ о реализмѣ Платонъ отдѣлился отъ своего учителя, Сократа, о чемъ имѣется несомнѣнное, хотя до сихъ поръ не обра-

*) Мы не скоро окончили бы, если бы вздумали указывать читателю на всѣ отдѣльныя мѣста въ сочиненіяхъ Платона, гдѣ онъ прямо упоминаетъ объ этой доктринѣ или только подразумѣваетъ ее: она проходитъ черезъ всѣ его сочиненія и есть единственная доктрина его, не подвергшаяся измѣненіямъ. Быть можетъ, она всего доступнѣе изложена въ діалогѣ *Филебъ*, 238—6.

щавшее на себя большаго вниманія, свидѣтельство Аристотеля, который, описавъ Сократовскій методъ индукціи и опредѣленія, говоритъ: «Но Сократъ не приписывалъ опредѣленнаго бытія ни общимъ терминамъ, ни опредѣленіямъ» *). Слова эти совершенно ясны. Затѣмъ, продолжая, Аристотель, очевидно, намекаетъ на Платона: «Тѣ, которые послѣдовали за нимъ, приписали этимъ общимъ терминамъ отдѣльное бытіе и назвали ихъ *идеями*».

Мы пришли такимъ образомъ къ знаменитой Платоновой теоріи идей. Какъ и во всѣхъ частныхъ воззрѣніяхъ Платона, такъ и въ этой теоріи много сбивчиваго и противорѣчиваго, но въ цѣломъ она все-таки довольно ясна.

§ IV. Платоновская теорія идей.

Слово «идея» подверглось болѣе частымъ измѣненіямъ, чѣмъ какое либо другое слово въ философіи; теперь это слово употребляется совершенно не въ томъ смыслѣ, въ какомъ его употреблялъ Платонъ. Если бъ мы сказали, что идеи Платона равносильны субстанціальнымъ формамъ средневѣковыхъ ученыхъ, то это значило бы объяснять одно темное выраженіе другимъ, не менѣе темнымъ. Такое же возраженіе могло бы быть сдѣлано, если бы мы сказали что идеи равносильны общностямъ. Наконецъ, назвавъ идеи общими терминами или отвлеченными идеями, мы могли бы подать поводъ любому номиналисту думать, будто Платонъ былъ идеалистъ; но во всѣхъ другихъ отношеніяхъ это послѣднее опредѣленіе самое подходящее.

Всего цѣлесообразнѣе, однако, изложить сначала сущность дѣла и уже затѣмъ перейти къ опредѣленіямъ. Платонъ, по словамъ Аристотеля, приписалъ общимъ терминамъ самостоятельное существованіе и назвалъ ихъ идеями. Такимъ образомъ Платонъ былъ реалистомъ. По его понятію, *абстрактный человѣкъ* существовалъ точно также, какъ существовали конкретные *люди*; послѣдніе были людьми только потому, что они сопричастны Идеальному человѣку. Никто не будетъ оспаривать, что у насъ есть понятіе рода, что человѣкъ мыслимъ совершенно независимо отъ того, Смитъ ли онъ или Броунъ, Петръ или Павелъ. Если у насъ существуетъ такая идея Человѣка, то какъ она возникла? Въ дѣйствительности мы имѣемъ дѣло со Смитами и Броунами, съ Петрами и Павлами; мы

---

*) Met., XIII. Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει, οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς. Смыслъ этихъ словъ можетъ показаться страннымъ. Многіе полагали, что общности существуютъ, какъ отдѣльныя сущности; но, спрашивается, какъ можно приписать отдѣльное бытіе опредѣленіямъ? Это, конечно, можетъ привести въ замѣшательство самаго смѣлаго реалиста. Мы думаемъ, однако, что затрудненіе въ этомъ случаѣ исчезнетъ, если припомнить, что Платоновскія опредѣленія и общности — одно и то же; фраза Аристотеля все-таки двусмысленна.

знаемъ только людей, и чувства наши ничего не говорятъ намъ о Человѣкѣ. Частные предметы даютъ только частныя знанія. Камни, лежащіе предъ нами, ничего не говорятъ намъ, они не научатъ насъ сказать: «это камни», если только предварительно мы не узнали, какова сущность Камня. Точно также мы должны узнать сначала, какова сущность человѣка, для того, чтобы знать, что Джоны и Броуны суть люди. Послѣ знанія о Человѣкѣ является знаніе о людяхъ. Но наше знаніе о первомъ отлично отъ знанія о вторыхъ и должно имѣть совершенно другой источникъ, такъ, по крайней мѣрѣ, думали реалисты. Каковъ же этотъ источникъ? Размышленіе, но не чувство.

Реалисты, отыскавъ Единое во Многомъ, другими словами, отыскавъ извѣстныя качества, одинаковыя у всѣхъ людей и необходимыя имъ для того, чтобы быть людьми, отвлекали отъ *частныхъ* свойствъ отдѣльныхъ людей эти *общія* качества ихъ и изъ нихъ составляли то, что они называли собирательными *общностями* (и что мы называемъ родами). Общности эти, по мнѣнію реалистовъ, существуютъ, *per se*. Онѣ не только продукты ума, но сущности, и мы составляемъ о нихъ понятіе точно такъ-же, какъ и о всякихъ предметахъ.

Объективность—характеристическая черта греческой философіи, равно какъ и греческаго искусства. Но въ чемъ выражается объективная тенденція, какъ не въ стремленіи превращать наши *концепціи* (*идеи*) въ *перцепціи* (*воспріятія*), ставить идеи внѣ насъ и затѣмъ смотрѣть на нихъ, какъ на образы или какъ на сущности? Если объективировать такимъ образомъ идею рода, то и реалистическая доктрина получитъ свое объясненіе. Наши концепціи считались реалистами перцепціями существующихъ предметовъ,—перцепціями, которыя у Платона называются идеями; которыя онъ считаетъ единственно реальными сущностями. Идеи—*нумены*, по отношенію къ которымъ всѣ отдѣльные предметы суть *феномены*. Такимъ образомъ, называя Платоновскую идею нуменомъ или субстанціальной формой, мы не слишкомъ отдалимся отъ истины, но въ такомъ случаѣ всѣ споры объ истинномъ значеніи этого термина могутъ считаться устраненными; точно также тогда не можетъ имѣть мѣста и сбивчивое толкованіе Риттера, который не увѣренъ, означаетъ ли идея всеобщность (родъ), или же она выражаетъ также и нѣчто индивидуальное. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Платонъ называетъ общій (родовой) терминъ словомъ «идея», и равнымъ образомъ несомнѣнно, что иногда онъ называетъ идеей и сущность нѣкоторыхъ отдѣльныхъ предметовъ, какъ, напримѣръ, въ *Республикѣ*, гдѣ онъ говоритъ объ идеѣ стола, изъ которой образуются всѣ столы. Въ этомъ нѣтъ никакого противорѣчія; общая форма необходима какъ для столовъ, такъ и для людей; и эта общая форма и есть идея, которая всегда есть идея общая отдѣльнымъ предметамъ одного рода.

Теперь мы должны попытаться указать то мѣсто, какое занима-

ютъ идеи въ космологіи Платона. Сократу Платонъ обязанъ своимъ методомъ, который, однако, не можетъ считаться всецѣло заимствованнымъ, такъ какъ Платонъ внесъ въ него также нѣчто и свое. Пиѳагору же онъ обязанъ своею теоріей идей, но и ее онъ видоизмѣнилъ и придалъ ей больше ясности. Мы уже видѣли, что̀ внесъ новаго Платонъ въ методъ, посмотримъ теперь, какъ измѣнилъ онъ ученіе Пиѳагора.

Аристотель въ одномъ замѣчательномъ мѣстѣ говоритъ: «Въ вопросѣ объ опредѣленіяхъ Платонъ слѣдовалъ Сократу, но, занимаясь постоянно изслѣдованіемъ общностей (διὰ τὸ ζητῆσαι περὶ τῶν καθόλου), онъ предположилъ, что опредѣленія должны относиться скорѣе къ тому, что постигается интеллектомъ (т. е. къ нуменамъ), чѣмъ къ тому, что воспринимается чувствами (т. е. къ феноменамъ), ибо невозможно дать общее опредѣленіе *чувственнымъ предметамъ*, всегда измѣняющимся. Эти постигаемыя умомъ *сущности* онъ называлъ идеями, пояснивъ, что чувственные предметы отличны отъ идей, но отъ нихъ они получаютъ свои названія; всѣ предметы одного и того же рода, будучи сопричастны (κατὰ μέθεξιν) идеямъ, получаютъ то же названіе, что и эти идеи. Онъ ввелъ слово «*сопричастны*». Пиѳагорейцы говорятъ: «Предметы суть *копіи* чиселъ», Платонъ же, вмѣсто этого термина употребляетъ терминъ «сопричастны»; онъ измѣняетъ только названіе» *).

Относясь съ полнымъ почтеніемъ къ авторитету Аристотеля, мы тѣмъ не менѣе не можемъ согласиться съ его послѣднимъ замѣчаніемъ. Платонъ сдѣлалъ больше, чѣмъ перемѣнилъ назва̀ніе; уже одна его теорія идей, какъ родовыхъ типовъ, есть большой шагъ впередъ относительно теоріи чиселъ. Но Платонъ не остановился здѣсь. Онъ попытался объяснить сущность и степень участія чувственныхъ предметовъ въ образованіи идей. Самъ Аристотель указываетъ въ другомъ мѣстѣ на этотъ капитальный пунктъ. «Платонъ, говоритъ Аристотель, полагалъ, что чувственные предметы такъ-же, какъ и ихъ причины, суть числа; *но причины познаются интеллектомъ* (т. е. онѣ *суть идеи*), *а другіе предметы воспринимаются чувствами* **). Конечно, это есть нѣчто большее, чѣмъ изобрѣтеніе новаго слова; это придаетъ совершенно иной характеръ теоріи и дѣлаетъ ее болѣе ясной.

Наиболѣе затруднительный пунктъ теоріи идей—это участіе внѣшнихъ предметовъ въ дѣлѣ образованія идей. Въ чемъ состоитъ это участіе и какъ далеко оно простирается? Платонъ не рѣшилъ и не могъ рѣшить этого вопроса. Все, что онъ въ состояніи былъ сказать по этому поводу, это то, что человѣческое знаніе по необходимости несовершенно, что ощущеніе затемняетъ нашъ умственный взоръ, и что только тогда, когда душа не стѣснена тѣломъ, мы можемъ видѣть предметы во всемъ невыразимомъ блескѣ истины.

---

*) Metaph. I, 6.

**) Ibid., I, 7. Ἀλλὰ τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους τούτους δὲ αἰσθητούς.

Но хотя наше знаніе и несовершенно, но оно и не совсѣмъ ложно. Разумъ даетъ намъ возможность улавливать нѣкоторые проблески истины, мы же должны стараться достигнуть бо́льшаго. Каковъ бы ни былъ предметъ нашей мысли, но, какъ таковой, онъ реаленъ и истиненъ. Задача наша состоитъ въ томъ, чтобы отдѣлить истину отъ предразсудковъ и заблужденій обычнаго мнѣнія.

Согласно этому ученію, обычныя мнѣнія имѣютъ дѣло лишь съ явленіями (феноменами), предметомъ же философіи служитъ бытіе. Наши ощущенія, сужденія и мнѣнія распространяются только на τὰ γιγνόμενα, философскія же идеи наши обнимаютъ собою τὰ ὄντα. Все это изложено въ отвѣтѣ Платона Діогену, который вообразилъ, что онъ опровергнулъ теоріи идей, сказавъ: «столъ я вижу на самомъ дѣлѣ, но я не вижу никакой идеи стола», на что Платонъ возразилъ: «потому что ты смотришь глазами, а не разумомъ». Въ концѣ пятой книги своей *Республики* Платонъ говоритъ, что только тѣ должны называться философами, которые заняты созерцаніемъ τοῦ ὄντος, т. е. бытія.

Воспринимаемыя нами явленія внѣшняго міра представляютъ лишь матеріальное подобіе идей. Другими словами, идеи суть формы, по отношенію къ которымъ матеріальные предметы суть копіи, это — *нумены*, а всѣ внѣшніе воспринимаемые нами предметы суть явленія (феномены). Но мы не должны предполагать, что эти копіи точны, онѣ ничего не имѣютъ общаго съ природою ихъ образцовъ и служатъ лишь слабымъ изображеніемъ ихъ. Быть можетъ, правильнѣе было бы сказать, что идеи не походятъ на предметы, точно такъ, какъ человѣкъ вовсе не то, что его портретъ, хотя бы портретъ и имѣлъ съ нимъ сходство, сходство по виду, а не по существу. Если такимъ образомъ идеи, реализованныя въ природѣ, не походятъ въ точности на идеи существующія *per se*, т. е. если феномены не суть точныя копіи нуменовъ, то какимъ образомъ мы можемъ познавать идеи и истину? Для разрѣшенія этого вопроса мы должны обратиться къ Платоновской психологіи, до разъясненія которой нельзя составить себѣ полнаго понятія о теоріи идей.

§ V. Психологія Платона.

Послѣ сухихъ разсужденій въ двухъ предыдущихъ параграфахъ пріятно начать эту главу мифомъ, и притомъ, быть можетъ, прекраснѣйшимъ изъ всѣхъ мифовъ Платона.

Въ діалогѣ *Федръ* Сократъ весьма точно поясняетъ невозможность для него постигнуть истинную природу души. Однако, хотя онъ и не въ состояніи сказать, что такое душа, но онъ можетъ указать, на что она похожа. Вмѣсто точнаго объясненія, онъ намѣренъ нарисовать картину, и онъ рисуетъ ее такимъ образомъ:

«Мы можемъ сравнить душу съ колесницей, запряженною парой крылатыхъ коней и управляемой возницею. Въ душахъ боговъ и

кони, и возница безукоризненны; въ другихъ душахъ это не совсѣмъ такъ; одинъ изъ коней превосходенъ, а другой съ какимъ либо порокомъ, вслѣдствіе чего обязанность возницы чрезвычайно трудна и безпокойна.

«Попробуемъ теперь показать, почему одни живыя существа стали называться смертными, а другія безсмертными. Всѣ души заботятся о неодушевленныхъ предметахъ и странствуютъ по небу, принимая различныя формы. Если душа совершенна и имѣетъ крылья, она паритъ въ высотѣ и принимаетъ участіе въ управленіи всей вселенной; но если душа теряетъ свои крылья, она падаетъ внизъ пока не схватится за какой либо твердый предметъ, въ которомъ она и поселяется. Душа, принявшая эту бренную оболочку, которая кажется самодвижущеюся вслѣдствіе пребыванія въ ней души, называется вмѣстѣ съ этой оболочкой животнымъ и, притомъ, смертнымъ. Выраженіе «безсмертное животное» не обязано своимъ происхожденіемъ правильному пониманію дѣла, но порождено фикціей: люди, не видѣвшіе божества и не познавшіе его, представили себѣ, что безсмертное существо имѣетъ какъ тѣло, такъ и душу, соединенныя вмѣстѣ на вѣчныя времена. Но пусть это будетъ такъ, какъ угодно Богу; мы же попробуемъ объяснить, по какой причинѣ душа теряетъ свои крылья.

«Крыльямъ свойственно, по самой природѣ ихъ, поднимать тяжелыя тѣла кверху, уносить ихъ къ жилищу боговъ. Ни въ одной части тѣла нѣтъ столько божественнаго, какъ въ крыльяхъ. Въ сферу божественнаго входятъ прекрасное, мудрое, доброе и тому подобное; все это питаетъ и укрѣпляетъ душу, а все противоположное разрушаетъ ее.

«Юпитеръ и другіе боги, раздѣлившись по группамъ, странствуютъ въ своихъ колесницахъ, отдавая приказанія и распоряжаясь каждый въ назначенной ему сферѣ; всѣ же тѣ, которые хотятъ и могутъ, слѣдуютъ за ними. Когда наступаетъ часъ трапезы боговъ, они устремляются къ вершинѣ небеснаго свода. Колесницы боговъ, сохраняющія полное равновѣсіе и потому легко управляемыя безъ труда достигаютъ цѣли путешествія, но другія колесницы преодолѣваютъ при этомъ различныя затрудненія; такъ, какой либо изъ коней низшей породы, если только возница не управляетъ имъ съ особеннымъ искуствомъ, тянетъ колесницу книзу, къ землѣ.

«Души, *называемыя* безсмертными (т. е. боги), достигнувъ вершины неба, проходятъ чрезъ нее и, стоя на выпуклой сторонѣ неба, кружатся вмѣстѣ съ нимъ вслѣдствіе его вращенія и видятъ все, что лежитъ за предѣлами неба. Ни одинъ поэтъ не воспѣвалъ еще этого наднебеснаго зрѣлища, и никогда, конечно, не воспоетъ его такъ, какъ оно этого заслуживаетъ. Эта сфера есть обитель самого Бытія, истиннаго Бытія, не имѣющаго цвѣта, безформеннаго и неосязаемаго, которое видимо только уму, возницѣ души, и которое составляетъ предметъ истиннаго знанія. Умы боговъ, питающіеся чистымъ знаніемъ, и всѣ другіе, въ совершенствѣ организованные,

умы созерцаютъ въ теченіи нѣкотораго времени эту вселенную «бытія въ самомъ себѣ», и это созерцаніе доставляетъ имъ наслажденіе и питаетъ ихъ, пока вращающееся небо не достигаетъ прежняго мѣста. Во время этого круговращенія они созерцаютъ Воздержность и Знаніе, не то знаніе, которое какимъ либо образомъ зарождается или начинается, и не то, которое существуетъ въ какомъ либо изъ субъектовъ, называемыхъ нами существами, но знаніе заключающееся въ бытіи вообще, въ томъ, что дѣйствительно есть. Обозрѣвъ такимъ образомъ всѣ истинныя сущности и насытившись созерцаніемъ ихъ, души эти снова опускаются въ нисшія сферы неба и здѣсь отдыхаютъ.

«Такова жизнь боговъ. Что касается другихъ душъ, то тѣ, которыя непосредственно слѣдуютъ за богами, съ трудомъ успѣваютъ на столько подняться, что голова ихъ возницы выдается за предѣлы неба, а во время круговращенія его они также съ трудомъ созерцаютъ эту безграничную сферу самосущаго. Другія души, вслѣдствіе неправильнаго бѣга коней, то устремляющихся вверхъ, то тянущихъ книзу, могутъ видѣть только нѣкоторыя сущности. Остальныя души лишь пытаются вознестись на высоту, но вслѣдствіе неловкости ихъ возницъ, дѣлающихъ постоянныя ошибки, онѣ только калѣчатъ себя или ломаютъ свои крылья, и послѣ многихъ усилій прекращаютъ свои попытки, не достигнувъ цѣли, и начинаютъ питаться одними только мнѣніями.

«Причина этого страстнаго желанія созерцать наднебесную сферу Истины состоитъ въ томъ, что здѣсь находится настоящая пища для души, и въ особенности для крыльевъ, которыя дѣлаютъ душу легкой и позволяютъ ей парить въ высотѣ. Въ силу неизмѣннаго закона, всякая душа, которая, слѣдуя по одному пути съ богами и странствуя вмѣстѣ съ ними, созерцаетъ всѣ эти самосущія реальности, — всякая такая душа свободна отъ всѣхъ золъ до слѣдующаго кругооборота, и если ей каждый разъ будетъ удаваться поставить себя въ такое же отношеніе къ богамъ, то она всегда будетъ цѣла и невредима. Но когда послѣ попытки подняться на высоту, ей вовсе не удается видѣть эти реальности, и когда увлекаемая книзу порокомъ и забывчивостью она теряетъ свои крылья и падаетъ на землю, то она входитъ въ какое либо тѣло и оживляетъ его. Первое поколѣніе душъ никогда не входитъ въ тѣло какого либо грубаго животнаго. Души, видѣвшія болѣе другихъ, входятъ въ тѣло лица, которое будетъ цѣнить мудрость или красоту, или же будетъ заниматься музыкой и посвятитъ себя дѣлу любви. Душа ближайшей низшей категоріи войдетъ въ монарха, управляющаго по законамъ, или въ воина, или въ человѣка, призваннаго властвовать. Душа третьяго разряда поселится въ человѣкѣ, способномъ управлять государствомъ и своими домашними дѣлами или руководить какимъ либо прибыльнымъ предпріятіемъ. Душа четвертой категоріи входитъ въ человѣка, усердно занимающагося тяжелымъ трудомъ и тѣлесными упражненіями или умѣющаго предо-

отвращать и излечивать болѣзни. Душа пятаго разряда входитъ въ пророка или тѣхъ, кто поучаетъ людей на счетъ религіозныхъ обрядовъ. Душа шестаго порядка поселяется въ поэтѣ или въ человѣкѣ, занимающемся какимъ либо искуствомъ, седьмаго — въ земледѣльцѣ или ремесленникѣ, восьмаго — въ софистѣ или льстецѣ народа, девятаго — въ деспотѣ и узурпаторѣ. Души всѣхъ этихъ разрядовъ удостоиваются впослѣдствіи лучшей участи, если только онѣ вели себя какъ слѣдуетъ; въ противномъ случаѣ жребій ихъ ухудшается. Душа никогда не возвращается къ своему прежнему состоянію ранѣе, чѣмъ чрезъ десять тысячъ лѣтъ, такъ какъ крылья не могутъ выростать скорѣе; исключеніе составляютъ только души тѣхъ, которые серьезно занимаются философіей и преданы ей. У такихъ душъ, послѣ трехъ тысячелѣтнихъ періодовъ, если только они избирали тотъ же образъ жизни три раза подъ-рядъ, появляются крылья въ послѣдній годъ упомянутаго срока, тогда души эти улетаютъ. Другія души, послѣ окончанія перваго періода ихъ жизни, должны явиться на судъ и, смотря по приговору, или отсылаются для наказанія въ преисподнюю, или же возносятся на небо, гдѣ онѣ получаютъ награду, соотвѣтствующую ихъ прежней жизни. Въ обоихъ случаяхъ души, по истеченіи тысячи лѣтъ, должны вынимать жребій для новой жизни, и при этомъ часто человѣческая душа попадаетъ въ тѣло животнаго, а душа животнаго снова переходитъ въ тѣло человѣка, если только она прежде была человѣческой душой, такъ какъ душа, никогда не видѣвшая истины, не можетъ принять человѣческой формы, ибо человѣкъ необходимо долженъ обладать способностью мыслить о предметахъ по ихъ родамъ, которые состоятъ изъ многихъ воспріятій, соединяемыхъ разумомъ въ одно. Этотъ способъ мышленія есть не болѣе и не менѣе, какъ *воспоминаніе* о томъ, что душа видѣла прежде, когда души странствовали вмѣстѣ съ богами и когда, пренебрегая тѣмъ, что мы теперь называемъ существами, заняты были созерцаніемъ истиннаго бытія. Поэтому-то душа философа получаетъ крылья черезъ болѣе короткій періодъ времени, чѣмъ души другихъ; душа эта постоянно занята припоминаніемъ того, что созерцали боги и созерцаніе чего сдѣлало ихъ богами, а вслѣдствіе этого философъ всегда устремляется на высоту. Возносясь надъ человѣческими заботами и интересами, онъ хотя и считается толпой съумасшедшимъ, но на самомъ дѣлѣ долженъ признаваться вдохновеннымъ».

Все это, безспорно, истинная поэзія философіи. Изъ такихъ-то отрывковъ и составилось обычное понятіе о Платонѣ, хотя они раскрываютъ передъ нами только одну, незначительную сторону его духа. Читатель замѣтилъ, вѣроятно, въ концѣ этого отрывка намекъ на знаменитую теорію воспоминанія. Полное развитіе ее мы находимъ въ *Федонѣ*; повидимому она имѣетъ капитальное значеніе въ міровоззрѣніи Платона. Его рано начала смущать трудность допущенія возможности какого либо иного знанія, кромѣ чувственнаго, которое, какъ ясно показали софисты, приводитъ къ скепти-

цизму. Если мы ничего не знаемъ кромѣ того, чему учатъ насъ чувства, то все наше знаніе не можетъ имѣть особенной цѣны. Тѣ, которые, ссылаясь на несовершенство чувствъ, обращаются къ разуму, выдаютъ за рѣшенный тотъ вопросъ, который еще нужно рѣшить. Почему мы думаемъ, что разумъ судитъ правильно? Гдѣ ручательство въ томъ, что разуму нашему не присущи такіе же недостатки и несовершенства, какъ и чувствамъ?

Здѣсь мы имѣемъ передъ собой вѣчную проблему человѣческаго знанія. Платонъ, согласно ученію Сократа, полагалъ, что, кромѣ міра чувствъ, есть еще и міръ вѣчной Истины, что люди, сильно расходящіеся въ мнѣніяхъ объ отдѣльныхъ предметахъ, не расходятся во взглядахъ на общности, что есть общая сокровищница истины, откуда всѣ человѣческія души берутъ свою долю. Соглашаясь съ своимъ учителемъ, что существуютъ нѣкоторые принципы, о которыхъ не можетъ быть никакого спора, Платонъ желалъ узнать, откуда они взялись.

Всѣмъ, изслѣдовавшимъ природу знанія, извѣстно, что оно состоитъ частью изъ непосредственныхъ впечатлѣній, воспринятыхъ чувствами, частью же изъ идей, которыя никогда, по крайней мѣрѣ, въ ихъ идеальной формѣ, не порождаются чувствами. Эта-то послѣдняя часть нашихъ знаній всего болѣе занимала собою философскія школы. Съ одной стороны она считалась вполнѣ независимой отъ чувствъ, въ ней видѣли чистый продуктъ души. Въ простѣйшей своей формѣ ученіе это и есть теорія врожденныхъ идей. Съ другой же стороны приводятся сильные доводы въ подкрѣпленіе того взгляда, что хотя наши идеи и не порождаются прямо чувствами, но онѣ порождаются ими косвенно. Такъ мы никогда не видѣли сирену, но мы видѣли рыбу и женщину, и въ соединеніи этихъ двухъ впечатлѣній и заключается вся работа ума, составляющаго представленіе о сиренѣ. Ученіе это доведено до крайнихъ предѣловъ философіей восемнадцатаго вѣка, которая пришла къ выводу что *penser c'est sentir*, т. е. что мысль есть преобразованное ощущеніе.

Платонъ, усвоивъ себѣ первый взглядъ, подтверждаетъ его болѣе убѣдительными аргументами, чѣмъ его преемники, которые довольно произвольно принимали, что мы просто рождаемся съ такими-то идеями; другое дѣло, конечно, сказать, что мы рождаемся съ извѣстными способностями. Когда у этихъ преемниковъ, прижатыхъ къ стѣнѣ, спрашивали, откуда являются идеи, то они отвѣчали, что онѣ просто врождены намъ, что съ ихъ стороны есть лишь *petitio principii*. Гдѣ доказательство ихъ врожденности, или хотя бы только того, что происхожденіе ихъ нельзя объяснить иначе?

Платонъ былъ болѣе логиченъ. Онъ утверждалъ, что душа безсмертна и что она всегда была таковою. Въ прежнихъ состояніяхъ своихъ она имѣла ясное понятіе о вѣчныхъ истинахъ; она стояла тогда лицомъ къ лицу съ бытіемъ. Но, сойдя на землю, поселившись въ тѣлѣ и испытавъ все счастіе этого тѣлеснаго заточенія, она уже болѣе не созерцаетъ непосредственно бытія, но смотритъ

на него лишь черезъ призму вѣчно мѣняющихся матерьяльныхъ явленій. Внѣшній міръ всегда только *происходитъ*, но не стоитъ неподвижно, и потому душа воспринимала бы только то, что происходитъ, если бы у ней не было никакихъ воспоминаній о ея прежнемъ состояніи, еслибъ она не имѣла нѣкоторой способности отличать среди измѣнчивыхъ явленій неизмѣняющуюся идею. Когда мы видимъ напримѣръ камень, то все, что намъ говорятъ о немъ чувства, ограничивается лишь внѣшними явленіями этого камня; но такъ какъ камень можетъ быть великъ или малъ, то въ душѣ является идея величины, и появленіе этой идеи есть результатъ пробужденнаго ощущеніемъ воспоминанія изъ міра идей. Точно также, когда мы видимъ или слышимъ о какомъ нибудь хорошемъ поступкѣ, то въ душѣ нашей, кромѣ представленія о самомъ фактѣ, является идея добра. Такимъ же образомъ возникаютъ всѣ наши воспоминанія объ идеяхъ. Это похоже на то, какъ еслибъ въ своей юности мы слышали какого либо талантливаго оратора, а въ старости стали бы перечитывать эту его рѣчь. Эта печатная страница служитъ лишь жалкой, блѣдной копіей мощнаго краснорѣчія оратора; читая ее, мы чувствовали бы, что недостаетъ выразительнаго, звучнаго голоса оратора, его блестящихъ глазъ и оживленнаго лица. Тѣмъ не менѣе страница эта пробуждала бы въ насъ слабое воспоминаніе объ этихъ звукахъ и объ этомъ лицѣ, она возбуждала бы въ насъ волненіе нѣсколько похожее на испытанное нами прежде. Долгіе годы и всякаго рода развлеченія нѣсколько изгладили бы первое впечатлѣніе, но печатныя слова всетаки способны оживить его до нѣкоторой степени. Таковы и наши безсмертныя души. Нѣкогда онѣ пребывали въ той небесной сферѣ, гдѣ голосъ истины звучитъ ясно, гдѣ ея обликъ ничѣмъ не прикрытъ и ничѣмъ не затемненъ; теперь же онѣ находятся среди этого измѣнчиваго потока жизни, снѣдаемыя неодолимой тоской по небесамъ и находящія утѣшеніе лишь въ тѣхъ воспоминаніяхъ о своемъ прежнемъ состояніи, которыя пробуждаются въ нихъ этими мимолетными, отрывочными, несвязными образами идей.

Ошибочно было бы принимать все это только за поэтическую фантазію. Платонъ никогда не приноситъ логику въ жертву поэзіи. Если онъ иногда обращается къ ней, то только затѣмъ, чтобы выразить съ помощью ея тѣ идеи, съ которыми не можетъ справиться логика и которыя не поддаются аргументаціи; но онѣ никогда не предается пустымъ мечтаніямъ. Поэтому онъ не надѣляетъ, по простому произволу, разумъ врожденными идеями, но постоянно говоритъ, что все, чего не даютъ намъ чувства, есть воспоминаніе изъ міра идей.

Теперь мы можемъ отвѣтить на вопросъ, поставленный нами въ концѣ этой главы: какимъ образомъ мы доходимъ до истины, если феномены не суть точныя копіи нуменовъ? Вопросъ этотъ рѣшается Платономъ. Ощущеніе возбуждаетъ въ насъ воспоминаніе,—воспоминаніе объ истинѣ,—при чемъ душа чрезъ посредство чувствъ ста-

новится лицомъ къ лицу со многимъ, а чрезъ посредство разума она открываетъ единое во многомъ; другими словами, отдѣльные предметы, воспринятые чувствомъ, пробуждаютъ въ насъ воспоминанія объ общностяхъ или объ идеяхъ. Но это воспоминаніе объ истинѣ всегда болѣе или менѣе несовершенно. Абсолютная истина доступна только богамъ. Но съ другой стороны нѣтъ человѣка безъ нѣкоторой божественной искры; у философовъ она всего замѣтнѣе и она можетъ еще сильнѣе разгораться, если руководиться правильнымъ методомъ.

Философія Платона распадается на двѣ отдѣльныя части, нѣсколько напоминающія философію Парменида. Вселенная состоитъ изъ двухъ сферъ: небесной сферы идей и земной сферы матеріальныхъ явленій. Это вполнѣ соотвѣтствуетъ новѣйшимъ понятіямъ о небѣ и землѣ. Такъ какъ матеріальныя явленія суть только копіи идей (но не тѣлесныя воплощенія ихъ, какъ думаютъ нѣкоторые), то возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ идеи становятся матеріей? Другими словами, какимъ образомъ предметы становятся сопричастными идеямъ? Вопросъ этотъ поднятъ былъ нами еще въ предъидущей главѣ, гдѣ мы сказали, что онъ не допускаетъ сколько нибудь удовлетворительнаго рѣшенія. Точно такъ-же и на этотъ разъ мы не находимъ такого рѣшенія, и мы не удивляемся, что Платонъ далъ въ разное время два разныхъ объясненія по этому вопросу. Эти объясненія слишкомъ любопытны, чтобы оставить ихъ безъ вниманія. Въ *Республикѣ* Платонъ говоритъ, что Богъ, вмѣсто того, чтобы безпрестанно создавать отдѣльные предметы, создалъ для каждаго предмета особый типъ (идею), по которому дѣлаются всѣ предметы одного и того же класса. Такъ, Богъ создалъ идею кровати, и сообразно этому типу каждый столяръ можетъ сдѣлать столько кроватей, сколько ему угодно, точно такъ-же, какъ и художникъ воспроизводитъ въ своихъ картинахъ уже существующіе типы, но самъ не можетъ создать ничего новаго. Въ подкрѣпленіе такого взгляда приводятся слѣдующія разсужденія, дающія въ то же время понятіе о методѣ Платона:

«Должны ли мы руководиться нашимъ обычнымъ методомъ? Этотъ методъ, какъ вы знаете, состоитъ въ подведеніи подъ одну общую идею множества предметовъ, существующихъ отдѣльно, но имѣющихъ одно и то же названіе. Понимаете ли вы меня?—Совершенно. — Возьмемъ предметъ, какой вамъ угодно. Напримѣръ, существуетъ множество кроватей и столовъ. Не правда ли, что эти два класса предметовъ могутъ быть подведены одинъ подъ идею кровати, а другой — подъ идею стола? — Безъ всякаго сомнѣнія. — И мы говоримъ, что столяръ, изготовляющій эти предметы, дѣлаетъ кровать или столъ сообразно имѣющейся у него идеѣ о каждомъ родѣ этихъ предметовъ. Но, конечно, столяръ не дѣлаетъ самую идею, ибо возможно ли это?—Конечно не возможно. — Итакъ, какое имя дать тому рабочему, о которомъ я началъ говорить. — О какомъ рабочемъ вы говорите? — О томъ, который дѣлаетъ то, что всѣ

другіе дѣлаютъ каждый въ отдѣльности. — Вы говорите о какомъ-то могущественномъ человѣкѣ. — Имѣйте терпѣніе; вы еще болѣе будете удивляться ему. Этотъ рабочій имѣетъ способность создавать не только всѣ произведенія искусства, но и всѣ произведенія природы, растенія, животныхъ, и все остальное, словомъ, самого себя *). Онъ создалъ небо, землю, боговъ, онъ сотворилъ все, что находится на небѣ, на землѣ, въ преисподней. — Вы говорите о человѣкѣ, по истинѣ удивительномъ!—Кажется, вы не вѣрите мнѣ? Но скажите, развѣ вы думаете, что такого рабочаго не можетъ быть или, быть можетъ, вы полагаете, что въ одномъ смыслѣ все это можетъ быть сдѣлано всякимъ, а въ другомъ ни кѣмъ? Не удастся ли это, пожалуй какъ нибудь и вамъ самимъ? — Какимъ образомъ?—Это не трудно, это часто дѣлается, и времени для этого требуется немного. Возьмите зеркало и повертывайте его во всѣ стороны; тотчасъ же вы создадите солнце и звѣзды, землю, самого себя, животныхъ и растенія, всякія произведенія искусства и все, о чемъ мы упомянули выше.—Да, но все это только кажущееся, это—образы, а не дѣйствительные предметы. — Прекрасно; вы понимаете мою мысль. Не правда ли, что и художникъ относится къ рабочимъ этой послѣдней категоріи?—Конечно.—Вы должны поэтому сказать, что столяръ не дѣлаетъ ничего дѣйствительно существующаго, хотя онъ несомнѣнно и дѣлаетъ кровать. — Совершенно вѣрно; то, что онъ дѣлаетъ, есть только нѣчто видимое, есть лишь извѣстное изображеніе.—Такимъ образомъ вы должны допустить, что кровать, сдѣланная столяромъ, не есть та идея ея, которую мы можемъ назвать сущностью кровати, не есть дѣйствительная кровать, но только кровать извѣстнаго рода.—Совершенно справедливо.—Но если онъ не создаетъ идеи кровати, то онъ не создаетъ ничего дѣйствительнаго; онъ дѣлаетъ только то, что служитъ изображеніемъ дѣйствительно существующаго. И кто станетъ утверждать, что столяръ можетъ сдѣлать какую либо вещь, имѣющую дѣйствительное существованіе, тотъ ошибается» **).

Въ *Тимеѣ*, быть можетъ, наиболѣе догматическомъ и безспорно позднѣйшемъ изъ всѣхъ его произведеній, Платонъ высказываетъ совершенно иной взглядъ на созданіе міра. Здѣсь говорится, что Богъ не создаетъ типы (идеи); они существовали вѣчно, и Богъ, преобразуя хаосъ, устраивалъ его по образу этихъ идей. Согласно этому взгляду внѣшнія явленія заимствуютъ нѣчто не отъ природы идей, но отъ ихъ формы.

Но какова бы ни была его гипотеза созданія (Платонъ не придавалъ особеннаго значенія ни той, ни другой гипотезѣ), его по-

---

*) Τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν. Мы склонны считать это ошибкой, такъ какъ несомнѣнно, что Платону чужда была идея самосозданія Бога, по крайней мѣрѣ на это нѣтъ указаній ни въ какихъ другихъ его произведеніяхъ. Схоліасты не комментируютъ этаго выраженія.

**) Очеркъ. X, 467—8 изд. Беккера.

пятіе о небѣ и землѣ, какъ двухъ отдѣльныхъ сферахъ, дополняется его же идеей двойственной природы души или, лучше сказать, идеи двухъ душъ: одной—разумной и другой—чувственной. Эти двѣ души тѣсно связаны между собою точно такъ-же, какъ связаны сферы идей и явленій. Никакая изъ этихъ душъ не можетъ считаться излишней, ни одна изъ нихъ сама по себѣ недостаточна: онѣ дополняютъ другъ друга. Чувственная душа пробуждаетъ воспоминанія въ разумной душѣ, разумная же душа, открывая Единое во Многомъ, предохраняетъ человѣка отъ скептицизма, къ которому неизбѣжно приводитъ простое чувственное знаніе.

Такимъ образомъ Платонъ совмѣщаетъ въ себѣ всѣ противоположныя стремленія вѣка и, принимая всякую долю истины, добытую его предшественниками, соединяетъ всѣ эти доли въ одной общей тенденціи. Въ его обширной системѣ нашли себѣ мѣсто и скептицизмъ всякаго рода, и всякія вѣрованія; въ скептицизмъ онъ вноситъ поправки, вѣрованія же подкрѣпляются имъ болѣе солидными аргументами. Вмѣстѣ съ скептиками Платонъ утверждалъ, что всякое чувственное знаніе несовершенно, но онъ все-таки не считалъ его ни на что не пригоднымъ. Оно, по его мнѣнію, не болѣе походитъ на истину, какъ и явленія на идеи; но какъ явленія, сформированныя въ нѣкоторомъ родѣ по образцу идей, служатъ ихъ изображеніемъ, хотя и несовершеннымъ, такъ и чувственныя знанія приводятъ терпѣливаго мыслителя къ чему-то похожему на истину, пробуждая въ немъ воспоминаніе объ ней. Риттеръ говоритъ: «Платонъ подробно поясняетъ, что въ чувственномъ мірѣ нѣтъ ничего такого, что представляло бы полное сходство съ истиной; извѣстный предметъ въ одно время кажется соотвѣтствующимъ истинѣ, а въ другое время онъ кажется далекимъ отъ нея, не достигающемъ полнаго сходства съ ней, и по большей мѣрѣ, представляющемъ лишь тенденцію приблизиться къ ней. То же самое можно сказать о прекрасномъ, добромъ, справедливомъ, священномъ и обо всемъ, что существуетъ въ дѣйствительности; въ чувственномъ мірѣ нѣтъ ничего, что вполнѣ походило бы на все только что перечисленное; но все, что сколько нибудь приближается къ этимъ истиннымъ видамъ бытія, познается нами при посредствѣ чувствъ и этимъ путемъ пробуждаетъ въ насъ воспоминаніе о томъ, что въ дѣйствительности существуетъ. Ясно, что для того, чтобы вспомнить это истинно—существующее, необходимо было прежде видѣть его гдѣ либо или сознать и такъ какъ это не могло быть въ настоящемъ состояніи нашемъ, то это должно было имѣть мѣсто въ какомъ либо прежнемъ состояніи бытія. Эта доктрина тѣсно связана съ воззрѣніемъ Платона на чувственные объекты, которые онъ считалъ простыми копіями или подобіями сверхчувственной истины. Связь эта обнаруживается при воспріятіяхъ, когда въ насъ возникаетъ чувство, что все, что мы видимъ или слышимъ, весьма недалеко отъ того, что должно бы быть въ *истинной* дѣйствительности, и отъ абсолютнаго сходства съ этимъ послѣднимъ, что все

видимое и слышимое не достигаетъ полнаго сходства съ этой истинной дѣйствительной при всемъ стремленіи приблизиться къ ней, такъ что чувственныя впечатлѣнія наши суть не болѣе, какъ знаки вѣчныхъ идей, на которыя они походятъ и копіями которыхъ они служатъ».

VI. Общій взглядъ на діалектику Платона.

Изложивъ понятія Платона о методѣ, идеяхъ и душѣ, мы считаемъ полезнымъ вкратцѣ обозрѣть эти понятія снова и указать на ихъ значеніе въ его философской системѣ.

Діалектика лежитъ въ основѣ этой системы. Платонъ не признавалъ, кромѣ діалектики, никакой другой науки; діалектика и философія были для него синонимами. Но для отождествленія діалектики (или логики) и философіи необходима была теорія идей. Діалектика есть наука объ общихъ положеніяхъ и общихъ терминахъ; но, чтобы сдѣлаться наукой въ истинномъ смыслѣ этого слова, діалектика должна заняться изслѣдованіемъ болѣе важныхъ вопросовъ. Идеи и были въ глазахъ Платона такими предметами особой важности, такъ какъ идеи суть въ одно и то же время и дѣйствительныя сущности, и общіе термины. Кто разсуждаетъ объ общихъ терминахъ, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ разсуждаетъ также и объ истинномъ бытіи, т. е. о томъ, далѣе чего никакая наука итти не можетъ. Платонъ, мнѣнія котораго вообще едва ли могутъ считаться твердыми и окончательными, обнаруживаетъ однако опредѣленность и постоянство въ своемъ воззрѣніи на діалектику, какъ на науку. Весь діалогъ «Өеэтетъ» посвященъ выясненію истинной сущности науки. Это замѣчательное произведеніе носитъ критическій характеръ; многіе изъ противниковъ опровергаются здѣсь такимъ образомъ, что не остается никакого сомнѣнія на-счетъ собственныхъ взглядовъ Платона. Онъ опровергаетъ въ этомъ діалогѣ самымъ рѣшительнымъ образомъ всякія попытки основать науку на воспріятіяхъ (αἴσθησις) или на мнѣніяхъ (δόξα). Воспріятію подлежатъ только объекты, не представляющіе никакого постоянства и не имѣющіе дѣйствительнаго бытія. Мнѣнія же, хотя бы они и были правильны, также не могутъ быть основаніемъ науки, ибо существуетъ два рода мнѣній: ложныя и истинныя мнѣнія, и для того, чтобы отличить истину отъ лжи, нужна особая наука, которой доступна истина. Отсюда необходимо слѣдуетъ, что идеи, составляющія истинный и неизмѣнный элементъ науки, должны познаваться въ самихъ себѣ, и что задача науки состоитъ въ раскрытіи порядка развитія этихъ идей, т. е. именно въ томъ, чѣмъ и занимается діалектика.

Благодаря теоріи идей, діалектика неизбѣжно должна была обратиться въ науку, въ науку о бытіи. Но между Платоновской діалектикой и логикою его преемниковъ есть большая разница. Пла-

тонъ, говоря о діалектикѣ, какъ объ искусствѣ методически классифицировать роды, объ искусствѣ разсуждать объ общихъ понятіяхъ, не ограничиваетъ сферу ея приложенія одною *субъективной* истиной, такъ какъ онъ убѣжденъ, что эта субъективная истина есть лишь отраженіе объективной реальности; абстрактныя идеи онъ считалъ образами дѣйствительныхъ сущностей. Діалектика поэтому была для него не только «искусствомъ мыслить», но и наукой о неизмѣнномъ бытіи.

Сообразно двойственному характеру созданія, Платонъ принималъ двѣ категоріи знанія:

Воспріятіе.

Матерія, феномены, τὰ γιγνόμενα = Ощущеніе = Мнѣніе.

Діалектика.

Бытіе, идеи, τὰ ὄντα = Абстрактныя идеи = Наука.

Среди постоянныхъ измѣненій, которыя служатъ объектомъ воспріятія, существуютъ слѣды неизмѣннаго бытія, составляющаго объектъ науки. Это разграниченіе отразилось на всѣхъ сочиненіяхъ Платона. Такъ, его воззрѣнія по вопросамъ психологіи, физики, этики и политики отличаются непостоянствомъ и часто мѣняются; но среди всѣхъ этихъ различій въ мнѣніяхъ его замѣтно господство одного и того же метода. Въ области діалектики Платонъ никогда не колеблется. Изъ только что сказаннаго вполнѣ понятно, почему онъ придавалъ такую важность діалектикѣ и почему онъ отождествлялъ ее съ философіей.

Такимъ образомъ, въ основѣ ученія Платона лежитъ *діалектика*, главнымъ содержаніемъ ея служатъ *идеи*, а методъ его состоитъ въ *опредѣленіяхъ*, *анализѣ и индукціи.*

VII. Теологія и космологія Платона.

До сихъ поръ мы говорили объ ученіи Платона вообще, теперь же намъ слѣдуетъ обратиться къ частностямъ. Выше мы уже нѣсколько разъ замѣчали, что Платонъ не отличался постоянствомъ въ своихъ частныхъ воззрѣніяхъ: то, что защищается имъ сегодня, опровергается завтра, а между тѣмъ критики и историки препираются между собою по поводу этихъ измѣнчивыхъ взглядовъ его, какъ будто тутъ возможно соглашеніе. Одинъ критикъ утверждаетъ, что Платонъ держался такого-то мнѣнія, и въ доказательство приводитъ такія-то слова. Другой считаетъ своего предшественника глупцомъ и также ссылается на слова Платона, которыми вполнѣ опровергается мнѣніе, прежде приписанное ему. Является третій критикъ, который связываетъ отрывки изъ одного діалога съ отрывками изъ другаго и составляетъ изъ нихъ цѣлое, которому даетъ свое собственное толкованіе. Что касается насъ, то мы вовсе

не намѣреваемся представить читателямъ какую либо цѣльную теологическую доктрину Платона но постараемся воспроизвести лишь нѣкоторыя изъ его воззрѣній и въ особенности тѣ, которыя оказали вліянія на позднѣйшихъ мыслителей.

Мы уже говорили о томъ, что Платонъ искалъ Единое во множествѣ матерьяльныхъ явленій, и, найдя его, объявилъ, что оно есть истинная сущность матеріи. Подобнымъ же образомъ Платонъ ищетъ Единое во множествѣ идей, а затѣмъ отыскавъ его, объявляетъ, что оно есть Богъ. Чѣмъ идеи являются въ отношеніи къ феноменамъ, тѣмъ Богъ является къ идеямъ: послѣднимъ результатомъ обобщенія. Богъ есть Единое Существо, обнимающее всѣ другія существа, ἓν καὶ πολλά, и заключающее въ себѣ причину всего, что существуетъ на небѣ и на землѣ. Богъ есть высшая идея. Съ какой бы точки зрѣнія мы не взглянули на космологію Платона, примемъ ли мы, что Богъ создалъ Идею, или что онъ только преобразовалъ безформенную матерію по образцу идей, въ обоихъ случаяхъ мы можемъ приписать Платону мнѣніе, что Богъ есть высшая Идея всякаго бытія, что онъ есть великій Разумъ, источникъ всякаго разума, Солнце, свѣтомъ котораго озаренъ міръ. Богъ есть совершенство, онъ всегда одинаковъ, ему чужда зависть и онъ всегда желаетъ только хорошаго. Познать Бога въ совершенствѣ невозможно для смертныхъ, можно имѣть только приблизительное понятіе о немъ, или о томъ, съ чѣмъ онъ представляетъ сходство. Онъ долженъ быть добрымъ, потому что доволенъ собою, равнымъ образомъ и міръ долженъ быть прекрасенъ, потому что созданъ имъ. Но почему Богъ создалъ міръ? Потому что Богъ чуждъ зависти и желалъ, чтобы все какъ можно болѣе походило на него; въ виду этого онъ *убѣдилъ* Необходимость сдѣлаться постоянной и гармоничной и дать преобразовать себя по совершенному образцу. *Убѣдилъ* — это выраженіе Платона. Согласно его воззрѣнію, существуютъ два вѣчныхъ принципа: *Разумъ и Необходимость*, изъ смѣшенія которыхъ произошелъ міръ, но Разумъ убѣдилъ Необходимость дать себя преобразовать по совершенному образцу *). Приводя въ порядокъ хаосъ, Богъ обратилъ его въ Красоту. Но такъ какъ ничего нѣтъ прекраснѣе разума и такъ какъ нѣтъ разума безъ души, то Богъ одарилъ тѣло міра душой, а самый міръ сдѣлалъ животнымъ.

Доказательство Платона, что міръ есть животное, представляетъ слишкомъ любопытный образчикъ его разсужденій по аналогіи, чтобы не остановиться на немъ. Въ человѣческомъ тѣлѣ есть теплота, но она же есть и въ мірѣ. Человѣческое существо состоитъ изъ разнообразныхъ элементовъ и потому называется тѣломъ (собраніемъ частей), міръ также состоитъ изъ разнообразныхъ элемен-

---

*) Timaeus, 56.

товъ а потому и онъ есть тѣло. Такъ какъ наши тѣла имѣютъ души, то и тѣло міра должно имѣть душу, которая стоитъ въ такомъ же отношеніи къ нашимъ душамъ, въ какомъ теплота міра находится къ нашей теплотѣ *). *Доказавъ* такимъ образомъ, что міръ есть животное, Платонъ естественно представилъ себѣ, что это животное походитъ на своего творца, тогда какъ человѣческія существа походятъ на всемірное животное, τὸ πᾶν ζῶον. Когда міръ, этотъ образъ безсмертныхъ боговъ, это огромное животное, началъ двигаться, жить и мыслить, Богъ взглянулъ на свое созданіе и возрадовался **).

Богъ въ своей благости не могъ ничего создать дурнаго, но онъ не въ состояніи былъ предотвратить существованіе зла. Ученые горячо спорили между собою о сущности того Зла, которое Платонъ принужденъ былъ допустить. По мнѣнію многихъ, онъ является въ этомъ случаѣ ни болѣе, ни менѣе, какъ послѣдователемъ ученія Манихеянъ. Мы можемъ сказать на этотъ счетъ только то, что понятіе о зломъ началѣ не отдѣлимо отъ всякаго религіознаго ученія. Такъ какъ Богъ есть существо благое и такъ какъ зло несомнѣнно существуетъ, то оно должно существовать независимо отъ него; вмѣстѣ съ тѣмъ зло вѣчно. Платонъ разрѣшаетъ эту проблему зла весьма коротко; оно вытекаетъ у него изъ того логическаго принципа, что такъ какъ существуетъ добро, то необходимо должна существовать и противоположность добра т. е. зло. Но если зло существуетъ, то спрашивается, гдѣ оно? Ему нѣтъ мѣста въ небесной сферѣ идей; слѣдовательно, оно можетъ быть только въ земной сферѣ явленій, его жилище есть міръ, оно изгнано изъ небесныхъ сферъ. Съ точки зрѣнія Платона это вполнѣ логично. Что такое въ самомъ дѣлѣ міръ явленій, какъ не плохая копія міра идей, и можетъ ли то, что несовершенно, быть вполнѣ добрымъ? Когда идеи «осуществляются», какъ выразились бы пантеисты, когда эти идеи, будучи чистыми, неизмѣнными сущностями, облекаются въ матеріяльныя формы, или когда матерія преобразовывается по образцу этихъ идей, то изъ этого ничего не можетъ выйти, кромѣ разнаго рода несовершенствъ. Въ этомъ мірѣ нѣтъ идей, или, лучше сказать, здѣсь онѣ въ состояніи вѣчной смѣны, онѣ ὄντως ὄντα, а не γιγνόμενα. Явленія по самой своей природѣ не совершенны; онѣ лишь стремятся быть реальностями. Въ нихъ есть нѣчто божественное, они образы идеи и нѣсколько сопричастны ей, но всего болѣе въ нихъ первобытнаго хаоса.

Такимъ образомъ тѣ, которые говорятъ, что Платонъ считалъ зло присущимъ матеріи, въ сущности правы, хотя они и выражаются неопредѣленно. Матерія есть та великая Необходимость, которую преобразовалъ разумъ. Но именно потому, что матерія есть

---

*) Philebus, 170—1.
**) Timaeus. 36.

Необходимость и лишена разума, она есть зло, ибо только отъ разума можетъ исходить добро *).

Такъ какъ этотъ міръ явленій есть жилище зла, то мы должны стараться во что бы ни стало устранять себя отъ этого міра. Но какимъ образомъ? Самоубійствомъ? Нѣтъ. Для этого мы должны жить жизнью боговъ. Каждому платонисту извѣстно, что жизнь боговъ заключается въ вѣчномъ созерцаніи истины и идей. Такимъ образомъ все заставляетъ считать діалектику единственнымъ спасеніемъ человѣка.

Изъ вышеприведенныхъ объясненій сущности зла ясно, что Платонъ не противорѣчитъ себѣ, говоря, что зла въ этой жизни болѣе, чѣмъ добра. Зла больше на столько, на сколько и явленій больше, чѣмъ нуменовъ, или на сколько матеріи больше, чѣмъ идей.

Но хотя зло есть необходимая принадлежность міра, оно находится въ постоянной борьбѣ съ добромъ, человѣкъ одаренъ свободной волей и разумомъ, и потому онъ можетъ выбирать между добромъ и зломъ **). Этотъ выборъ вліяетъ на его будущую жизнь. Ученіе о переселеніи душъ заимствовано Платономъ у Пиѳагора; въ этомъ же ученіи онъ могъ найти и аргументы для доказательства необходимости благоразумной и добродѣтельной жизни. Ни какое другое ученіе въ то время не могло навести Платона на эти аргументы.

Мы ничего еще не говорили о томъ, какимъ образомъ Платонъ доказываетъ существованіе Бога. Многія подробности мы принуждены опустить, но мы не можемъ заключить эту главу, не указавъ на одинъ Платоновскій аргументъ, который часто приводится и въ новѣйшее время, хотя при этомъ немногимъ извѣстно, что онъ имѣетъ такого древняго защитника. Платонъ доказывалъ существованіе Бога присущимъ намъ и волнующимъ наши души сознаніемъ нашего сродства съ нимъ.

Всѣ вышеизложенныя нами мнѣнія Платона ясно и опредѣленно высказаны имъ въ разное время. Но мы снова напоминаемъ читателю, чтобы онъ не считалъ ихъ твердо сложившимися убѣжденіями. Мнѣнія эти изложены въ сочиненіяхъ, появлявшихся чрезъ весьма значительные промежутки времени и вообще представляющихъ много различій во взглядахъ. Въ сочиненіяхъ этихъ встрѣчаются намеки

---

*) Въ *Законахъ*, X, 201—202, Платонъ проводитъ весьма любопытное въ этомъ отношеніи различіе между νοῦς и ψυχή. Ψυχή (жизненный принципъ) есть самодвижущееся начало, но такъ какъ оно иногда направляется къ злу и добру безразлично, то необходимо было допустить еще другое начало, которое направило бы первое въ ту или другую сторону. Сообразно съ этимъ, Платонъ считаетъ νοῦς (разумъ) такимъ началомъ, которое направляетъ душу (какъ человѣческую, такъ и міровую) къ добру, между тѣмъ какъ ἄνοια (невѣжество, недостатокъ νοῦς) толкаетъ ее ко злу.

**) *Законы*, X, 217.

на одно ужасное ученіе, гласящее, что человѣкъ есть игрушка въ рукахъ Бога, который попеременно то управляетъ міромъ, то оставляетъ его на произволъ судьбы. Первая часть это ученія повидимому заимствована у Гераклита, который говоритъ, «что созданіе міровъ было забавою Деміурговъ». У Платона эта мысль изложена такъ: ἄνθρωπον δὲ θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον; и въ этомъ то заключается высшее преимущество человѣка! *). Вторая часть выражена Платономъ слѣдующимъ образомъ: «Богъ, говоритъ онъ, попеременно управляетъ міромъ и покидаетъ его; когда онъ управляетъ имъ, все идетъ прекрасно и настаетъ золотой вѣкъ; но когда онъ покидаетъ его, міръ тотчасъ же начинаетъ вращаться въ противоположную сторону, наступаетъ страшный кризисъ, все приходитъ въ безпорядокъ, земное бытіе совершенно разстроивается и только спустя нѣкоторое время водворяется порядокъ, хотя весьма несовершенный» **).

VIII. Взглядъ Платона на Прекрасное и на Добро.

О взглядахъ Платона на τὸ καλόν, на «Прекрасное», такъ много писалось и говорилось въ новѣйшее время, и притомъ даже лицами, не прочитавшими ни одной строчки изъ его сочиненій, что и намъ приходится сказать объ этомъ нѣсколько словъ.

Человѣческое и Божественное соединены узами любви. Любовь есть тяготѣніе души къ красотѣ, непреодолимое стремленіе подобнаго къ подобному, стремленіе божества, заключающагося въ насъ, къ божеству, выражающемуся въ красотѣ. Эта и есть знаменитая платоническая любовь, которая первоначально означала общеніе двухъ душъ и притомъ въ чисто философскомъ смыслѣ, а затѣмъ низведена была до выраженія какого-то пошлаго слезливаго чувства, испытываемаго двумя полами въ отношеніи другъ къ другу. Платоническая любовь выражала идеальную симпатію, теперь же понимается въ смыслѣ любви сантиментальнаго юноши къ женщинѣ, съ которой онъ не можетъ или не хочетъ вступить въ бракъ.

Но что такое красота? Это далеко не простое услажденіе чувствъ, она не заключается и въ гармоническихъ очертаніяхъ и яркихъ краскахъ, это только *указанія на нее*. Красота есть Истина. Это лучезарный обликъ того, что всего прекраснѣе въ мірѣ идей. Послушаемъ, какъ описываетъ Платонъ красоту въ діалогѣ *Федръ*: «Итакъ, какъ мы уже замѣтили, всякая человѣческая душа должна была на самомъ дѣлѣ видѣть истинныя сущности, такъ какъ иначе она не могла бы принять человѣческой формы. Но не легко для всѣхъ этихъ душъ припомнить то, что они тогда видѣли, въ особенности для тѣхъ, которыя созерцали эту сферу лишь въ теченіи

---

*) *Законы*, VII, 32.
**) Politicus, 280.

короткаго времени, а также и тѣхъ, которыя, упавъ на землю, были настолько несчастны, что стали творить неправду, забывъ о священныхъ предметахъ, видѣнныхъ ими, когда онѣ находились въ прежнемъ состояніи. Немного, поэтому, остается душъ, способныхъ вспомнить о всемъ видѣнномъ, и эти немногія, встрѣтивъ здѣсь, на землѣ, какой либо образъ или подобіе видѣннаго, поражаются какъ бы молніей и приходятъ въ необычайное состояніе, но, по недостатку разумѣнія, они не знаютъ, что на нихъ подѣйствовало такимъ образомъ. Существующее на землѣ подобіе справедливости и умѣренности, также и всего того, что чтитъ душа, не имѣетъ никакого внѣшняго блеска, и только немногія лица съ большими усиліями и съ помощью своихъ тупыхъ, грубыхъ, матеріальныхъ органовъ могутъ уловить земное подобіе этихъ качествъ и распознать ихъ. Но что касается красоты, то она не только представляла для насъ наиболѣе блестящее зрѣлище, когда мы ее видѣли въ небесной обители, но и на землѣ подобіе ея воспринимается нами чрезъ посредство наиболѣе остраго изъ нашихъ чувствъ, чувства зрѣнія, причемъ это подобіе обладаетъ такимъ блескомъ, котораго не имѣютъ никакіе другіе земные образы подъ-небесныхъ сущностей. Души, давно покинувшія небо или развращенныя, не особенно сильно стремятся къ красотѣ, и между тѣмъ, какъ онѣ находятся въ небесной сферѣ, онѣ полагаютъ, что видятъ на землѣ то, что онѣ называютъ именемъ красоты; такія души не чтутъ красоту и не поклоняются ей, но предаются физическимъ удовольствіямъ, подобно четвероногимъ. Но души, созерцавшія божественные предметы недавно и въ теченіи продолжительнаго времени, при видѣ богоподобнаго лица или формы, въ которой отражается и хорошо воспроизведена божественная красота, проникаются сначала священнымъ трепетомъ, а затѣмъ, приблизившись къ этому прекрасному предмету, преклоняются предъ нимъ, какъ предъ Богомъ, и еслибъ онѣ не боялись прослыть за сумасшедшихъ, онѣ стали бы воздвигать ему алтари и приносить жертвы.

«Теплота и животворное вѣяніе, исходящія изъ той атмосферы, которою окружена красота, входятъ въ насъ чрезъ посредство глазъ и размягчаютъ отвердѣвшія части, находящіяся около крыльевъ и препятствующія ихъ росту. Когда эти части вполнѣ размягчатся, крылья начинаютъ зарождаться и рости, отчего, какъ и при ростѣ зубовъ, появляются зудъ и раздраженіе, приводящіе душу въ возбужденное состояніе. Послѣ же того, какъ вслѣдствіе созерцанія прекрасныхъ предметовъ затвердѣнія размягчаются и крылья начнутъ рости, душа освобождается отъ своихъ страданій и проникается чувствомъ радости, но когда эти предметы устраняются, различныя части снова твердѣютъ и молодые зачатки крыльевъ пропадаютъ,—и приводятъ душу въ смятеніе и изступленіе, лишая ее сна и отдыха, пока она опять не увидитъ прекраснаго предмета и не освободится отъ своихъ мукъ. Поэтому, душа никогда не оставляетъ охотно этого предмета, но ради его покидаетъ родителей,

братьевъ и друзей, пренебрегаетъ всякимъ достояніемъ и попираетъ всѣ установленные обычаи, которые она прежде уважала. Эта страсть есть любовь».

Читатель, безъ сомнѣнія, на столько ознакомился съ философіей Платона, что онъ въ состояніи правильно оцѣнить эти строки. Для насъ, конечно, ясно, что этотъ поэтическій миѳъ имѣетъ философскій (діалектическій) смыслъ. Онъ пойметъ также, что платоническая любовь должна имѣть мѣсто скорѣе между двумя мужчинами, учителемъ и ученикомъ, чѣмъ между двумя полами, такъ какъ въ первомъ случаѣ она чище и не извращается другими чувствами.

Красота есть наиболѣе живой образъ истины; это — божество въ формѣ самой доступной для созерцанія. Но что такое добро? Добро, το ἀγαθόν, есть Богъ, но Богъ разсматриваемый *in abstracto*. Истина, красота, справедливость суть различныя проявленія божества, но добро есть его сущность. Добро поэтому не можетъ быть воспринято чувствами; оно познается только размышленіемъ. Какъ солнце есть причина зрѣнія, а также и причина происхожденія предметовъ зрѣнія, такъ точно и Добро есть причина знанія и причина существованія всего, что служитъ предметомъ знанія. И какъ само солнце не есть ни зрѣніе, ни предметъ зрѣнія, но возвышается надъ тѣмъ и другимъ, такъ и Добро не есть ни знаніе, ни предметъ знанія, но выше того и другаго; знаніе и его предметъ сами не Добро, но имѣютъ только качество добра.

IX. Этика Платона.

Платонъ былъ послѣдователемъ Сократа. До сихъ поръ мы, однако, видѣли, что Платонъ руководился только методомъ своего учителя. Разсужденія объ идеяхъ, воспоминаніи, переселеніи душъ, о Богѣ и т. д. не заимствованы, правда, у Сократа, но они все-таки продуктъ Сократовскаго метода. Мы уже видѣли, что Сократъ занятъ былъ почти исключительно вопросами этическаго характера, и потому можно ожидать близкаго сходства между учителемъ и ученикомъ именно въ этикѣ.

Нравственныя воззрѣнія Платона носятъ скорѣе логическій, чѣмъ этическій характеръ, т. е. они — выводы изъ абстрактныхъ логическихъ посылокъ, а не плодъ изученія человѣческой природы. «Анализируя частныя науки, Платонъ соединяетъ ихъ въ одну науку о добрѣ; разсматривая же частныя добродѣтели, онъ приводитъ ихъ къ одной добродѣтели знанія» *). Вездѣ въ его сочиненіяхъ выраженія добрый и истинный употребляются одно вмѣсто другаго, а добродѣтель отождествляется съ наукой. Впрочемъ, какъ относительно этого, такъ и другихъ вопросовъ онъ впадаетъ въ

*) Archer Butler, Lectures. II, 61.

различныхъ своихъ сочиненіяхъ въ рѣзкія противорѣчія. Въ одномъ діалогѣ (*Тимей*) онъ защищаетъ свободную волю, въ другомъ (*Гиппій Младшій*)—фатализмъ. Порокъ у него то зависитъ, то не зависитъ отъ воли; иногда, или, лучше сказать, чаще всего, онъ смотритъ на порокъ, какъ на невѣжество, но иногда, какъ мы уже замѣтили выше, онъ считаетъ порокъ результатомъ частью невѣжества, частью же невоздержности. Добродѣтель онъ называетъ наукой, но у него попадаются замѣчанія въ томъ смыслѣ, что одно знаніе не составляетъ счастія и что добродѣтели нельзя научиться.

Хотя въ сочиненіяхъ Платона мѣстами обстоятельно говорится о морали, но всякая попытка вывести изъ всѣхъ разбросанныхъ замѣчаній его одну этическую систему ни къ чему не привела бы. Съ увѣренностью можно положиться только на его общіе взгляды, въ силу которыхъ онъ, напримѣръ, подчиняетъ этику діалектикѣ. Де-Жерандо справедливо замѣчаетъ, «что въ основѣ его этики лежитъ не идея долга и обязанности, но стремленіе къ совершенству».

Въ этикѣ Платона страсти совершенно устранены. Онъ считаетъ ихъ лишь нарушителями порядка въ нравственной экономіи человѣка. Добродѣтель, по мнѣнію Платона, есть дѣло разума, который не только регулируетъ наши дѣйствія, но и направляетъ ихъ въ ту или другую сторону *). Шамфоръ прекрасно замѣтилъ, «что философъ, устранившій изъ своей системы страсти, похожъ на химика, который потушилъ бы свой огонь». Всѣмъ извѣстно, что весьма часто люди, «зная, что такое добро, творятъ неправду», «что страсти не только мѣшаютъ регулирующему вліянію разума, но положительно торжествуютъ надъ нимъ и что нравственность наша слагается изъ нашихъ *нравовъ* и *привычекъ* столько же, сколько и изъ нашихъ убѣжденій».

Этика Платона могла бы быть пригодна развѣ для обитателей иного міра, но не для нашего. Его политика есть та же этика въ примѣненіи къ государству и проникнута тѣми же заблужденіями. Но его утопическая система государства, изложенная въ *Республикѣ*, пріобрѣла слишкомъ большую извѣстность, чтобы можно было пройти ее молчаніемъ.

Республика есть безспорно наиболѣе интересное произведеніе Платона. Соціальная наука настолько медленно подвигалась впередъ сравнительно со всякой другой наукой, что многіе взгляды Платона, изложенные въ этомъ сочиненіи, до сихъ поръ еще раздѣляются весьма серьезными мыслителями, тогда какъ его этическіе принципы рѣдко, а физическія воззрѣнія никогда не находятъ защитниковъ.

---

*) Мы считаемъ неудобнымъ прерывать свое изложеніе ссылками на примѣры; они слишкомъ многочисленны. Но мы можемъ напомнить читателю то мѣсто въ діалогѣ *Горгій*, гдѣ рѣчь идетъ о несчастіи несправедливаго человѣка и гдѣ Платонъ старается доказать, что тотъ, отъ кого исходитъ несправедливый поступокъ, терпитъ больше того, кто является его жертвой.

Слабость человѣка есть причина, побуждающая основывать государства. Такъ какъ онъ не можетъ найти удовлетворенія въ самомъ себѣ, то ему приходится жить въ обществѣ. Общество это должно быть подобіемъ самого человѣка. Всѣ присущія ему способности должны найти себѣ надлежащее примѣненіе въ обществѣ, но изъ этого обширнаго союза умовъ долженъ образоваться одинъ умъ. Добродѣтели человѣка суть: 1) φρόνησις, мудрость, 2) ἀνδρεία, сила и мужество, 3) σωφροσύνη, умѣренность, 4) δικαιοσύνη, справедливость. Государство поэтому должно имѣть правителей, т. е. философовъ, представителей мудрости; воиновъ, представителей силы и мужества; ремесленниковъ и гражданъ, представителей умѣренности. Справедливость есть такое качество, которое должно быть общимъ свойствомъ всѣхъ классовъ, такъ какъ оно лежитъ въ основѣ всякаго добродѣтельнаго поступка.

Мудрость и справедливость составляютъ альфу и омегу Платоновской доктрины; справедливость есть мудрость въ дѣйствіи. Обязанность правителей заключается въ составленіи такихъ законовъ, которые предупреждали бы самымъ дѣйствительнымъ образомъ всякую несправедливость въ государствѣ. Главная забота ихъ должна состоять въ томъ, чтобы привить гражданамъ правильныя понятія о божествѣ. Всѣ тѣ, которые приписываютъ богамъ страсти и недостатки людей должны быть изгнаны изъ государства; этимъ объясняется между прочимъ и пресловутое изгнаніе поэтовъ, о которомъ такъ много было толковъ. Этотъ законъ, если только примѣнять его во всей строгости, можетъ быть только въ интересахъ фанатизма. Въ такомъ случаѣ всякія измышленія правителей должны бы были признаваться государственной религіей. Странно, что ученикъ Сократа является защитникомъ такого закона, благодаря которому его учитель былъ осужденъ на смерть. Но изгнаніе поэтовъ мотивирвуется и другими причинами, кромѣ создаваемыхъ ими вымысловъ о богахъ. Поэты разслабляютъ душу изображеніями неумѣренныхъ страстей, они воспроизводятъ пороки и безумія людей и переходятъ въ своихъ произведеніяхъ границы той умѣренности, которая одна только доставляетъ спокойствіе душѣ. Точно такъ-же изгоняются изъ государства и музыканты, и именно тѣ, музыка которыхъ носитъ унылый и гармоничный характеръ. Допускается только Дорійская и Фригійская музыка, изъ которыхъ первая отличается характеромъ бурнымъ и воинственнымъ, а другая спокойнымъ.

У Платона есть зародышъ стоицизма, и мы можемъ видѣть здѣсь развитіе этого зародыша. Равновѣсіе духа было въ его глазахъ идеаломъ человѣческаго счастья и все, что мѣшало этому равновѣсію, подвергалось имъ сужденію. Отсюда — враждебныя отношенія Платона къ поэзіи, музыкѣ, а также и къ супружеской любви. Такъ какъ государство не могло существовать безъ дѣтей, то рожденіе ихъ допускалось. Но родительская любовь доходитъ по словамъ Платона до безумія; ради дѣтей родители становятся корыстолюбивыми и честолюбивыми. Любовь мужей къ женамъ также

безумна. Такъ какъ все это нарушаетъ добрый порядокъ, то Платонъ вводитъ общность женъ и уничтожаетъ всякія родственныя отношенія. Женщины должны избираться для сожительства, какъ плодныя самки. Женщины крутаго нрава предназначаются для кроткихъ мущинъ, а мущины крутаго нрава для кроткихъ женщинъ. Но дѣти принадлежатъ государству. Они ввѣряются попеченію государственныхъ кормилицъ, которыя заботятся о ихъ первоначальномъ воспитаніи. Такъ какъ уже у дѣтей обнаруживаются различныя наклонности, то Платонъ вмѣстѣ съ Сенъ-Симономъ требуетъ, чтобы каждый гражданинъ занималъ свое мѣсто въ государствѣ сообразно своимъ наклонностямъ, причемъ государство рѣшаетъ, къ какому классу долженъ быть причисленъ тотъ или другой юноша. Но несмотря на то, что семейная жизнь всецѣло приносится Платономъ въ жертву общественному благу, женщины не освобождаются имъ отъ занятій; онѣ должны раздѣлять вмѣстѣ съ мужчинами трудъ войны и вмѣстѣ съ ними воздѣлывать поля. Собака-самка стережетъ стадо такъ-же, какъ и самецъ, почему же и женщина не должна охранять интересы государства? *) Но такъ какъ нѣкоторыя женщины обнаруживаютъ склонность къ философіи, то онѣ могутъ вмѣстѣ съ мужчинами стоять во главѣ управленія. Съ общностью женъ и дѣтей естественно связана и общая собственность. Собственность, по мнѣнію Платона, вноситъ въ соціальную жизнь множество безпорядковъ, порождаетъ преступленія и ведетъ къ роскоши, которая едва ли лучше преступленія. Поэтому собственность должна быть уничтожена; государство есть единственный обладатель богатствъ.

Однимъ словомъ, семья, равно какъ и личность, всецѣло поглощаются государствомъ, которое само является какой-то абстракціей. Подобно утопистамъ новѣйшаго времени Платонъ, устранивъ всякія человѣческія чувствованія, выработалъ апріорную теорію о томъ, чѣмъ должно быть государство, вмѣсто того чтобы вывести теорію апостеріорную, которая была бы результатомъ изученія человѣческихъ нуждъ и стремленій.

Изложивъ такимъ образомъ ту теоретическую формулу, къ которой сводится *Республика* Платона, мы, безъ сомнѣнія, выставили это произведеніе въ несовсѣмъ благопріятномъ свѣтѣ. Но значеніе и интересъ этого сочиненія заключаются не столько въ тѣхъ политическихъ идеяхъ, которыя проводятся въ немъ, сколько въ различныхъ второстепенныхъ замѣчаніяхъ его о религіи и нравственности, что однако не относится къ предмету нашего сочиненія **).

Мы охотно остановились бы долѣе на этомъ замѣчательномъ сочиненіи, но хотя намъ пришлось коснуться лишь немногихъ сто-

*) Это примѣръ самаго Платона.

**) *Въ Законахъ* многія политическія и соціальныя идеи Платона измѣнены; но общая тенденція его теоріи осталась тою же.

ронъ ученія Платона, мы уже всецѣло воспользовались предоставленнымъ намъ мѣстомъ и должны заключить этотъ несовершенный очеркъ философіи одного изъ величайшихъ умовъ древности. Если мы съумѣли опредѣлить его истинное значеніе въ исторіи человѣческаго развитія, если мы дѣйствительно дали читателю вѣрный руководящій критерій, который въ состояніи помочь ему разобраться въ философскомъ лабиринтѣ этого знаменитаго, но ложно объясняемаго писателя, если, наконецъ, намъ удалось дать о немъ, какъ о человѣкѣ, болѣе вѣрное понятіе, чѣмъ какое сложилось о немъ, то наша задача исполнена.

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ СНОВА ПРИВОДИТСЯ ВЪ СИСТЕМУ. КОНЕЦЪ СОКРАТОВСКАГО ДВИЖЕНІЯ. АРИСТОТЕЛЬ.

ГЛАВА I.

АРИСТОТЕЛЬ.

§ I. Жизнь Аристотеля.

Когда Платонъ оставилъ Аѳины и отправился, какъ мы уже расказывали, въ Сицилію, гдѣ онъ пробылъ три года или болѣе, въ этотъ кипѣвшій жизнью городъ прибылъ Аристотель. Въ это время онъ былъ безпокойный семнадцатилѣтній юноша, располагавшій матеріальными средствами и запасомъ знаній, увлекающійся, стремительный, одушевленный любовью къ истинѣ и чувствовавшій неодолимое влеченіе къ философскимъ занятіямъ. До его родины доходили слухи о тѣхъ удивительныхъ людяхъ, которымъ Аѳины обязаны своей знаменитостью и слава которыхъ до сихъ поръ еще озаряетъ сіяніемъ руины этого города. Эти-то слухи о великихъ мыслителяхъ и ихъ школахъ, переполненныхъ учениками, и привлекли его, несмотря на его юность, въ Аѳины.

Аристотель родился во Фракійской колоніи Стагирѣ, въ 99 олимпіаду (384 г. до Р. Х.). Отецъ его, Никомахъ, былъ извѣстнымъ врачемъ, написавшимъ нѣсколько сочиненій по медицинѣ и естественной исторіи, такъ что склонность Аристотеля къ этимъ предметамъ можетъ быть названа наслѣдственной. Быть можетъ, благодаря удобствамъ, которыя представляла Стагира, онъ могъ еще въ

дѣтствѣ развить эту естественную склонность, столь ярко выразившуюся въ его замѣчательныхъ двухъ трактатахъ объ *Исторіи животныхъ* и о *Частяхъ животныхъ*, важность которыхъ все болѣе и болѣе раскрывается современною наукою. Стагира находилась на западномъ берегу Стримонскаго залива, въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ береговая линія поворачиваетъ къ югу. Тотчасъ южнѣе этого города выступалъ по направленію къ востоку мысъ, совершенно защищавшій городъ и его маленькую гавань Капръ (образуемую островомъ того же имени) отъ сильныхъ, порывистыхъ вѣтровъ, дувшихъ съ Эгейскаго моря. «Въ извилинахъ, тянущихся уступами чрезъ померанцевыя рощи Сорренто, путешественникъ могъ бы безъ труда представить себѣ узкую и крутую дорогу, по которой, по словамъ древняго историка и географа, путники спускались съ горныхъ отроговъ, выходившихъ изъ Македоніи, въ долину Аретузскую, гдѣ находилась могила Эврипида и расположенъ былъ городъ Стагира» *).

Аристотель, рано лишившійся родителей, ввѣренъ былъ попеченію нѣкоего Проксена, который обучалъ его всѣмъ естественнымъ наукамъ того времени. Проксенъ умеръ, и тогда Аристотель рѣшился привести въ исполненіе свое намѣреніе побывать въ Аѳинахъ.

Въ теченіи трехлѣтняго отсутствія Платона, Аристотель не оставался празднымъ. Онъ готовился стать достойнымъ ученикомъ. Богатство давало ему возможность пріобрѣтать книги, составлявшія тогда дорогую роскошь (дешевой литературы въ то время не было), и по этимъ книгамъ онъ знакомился съ прежними мыслителями съ тѣмъ рвеніемъ и смысломъ, о которыхъ ясно свидѣтельствуютъ его собственныя сочиненія. Въ Аѳинахъ находились въ это время друзья и послѣдователи Сократа и Платона,—люди, слышавшіе чарующія рѣчи «краснорѣчиваго старца» и вспоминавшіе съ улыбкою о его мѣткой и веселой ироніи. Были также и другія лица, знакомыя съ нѣкоторыми изъ тѣхъ глубокихъ идей, которыя таились въ меланхолической душѣ Платона. Аристотель засыпалъ этихъ лицъ вопросами и, пользуясь ихъ свѣдѣніями, подготовлялъ себя къ слушанію лекцій своего будущаго учителя.

Платонъ возвратился въ Аѳины. Онъ открылъ свою школу, и Аристотель присоединился къ его слушателямъ, среди которыхъ проницательный взоръ учителя скоро открылъ своего безсмертнаго ученика. Платонъ видѣлъ, что этотъ увлекающійся юноша требовалъ узды, но и это уже было знакомъ его будущаго величія. Характеризуя его неутомимую дѣятельность, Платонъ говорилъ: «Аристотель — *душа* моей школы».

Аристотель продолжалъ слушать Платона въ теченіи семнадцати лѣтъ, т. е. до самой его смерти. Но онъ далеко не ограничился платоновской философіей, притомъ же онъ и не вполнѣ согласенъ былъ съ ней, вслѣдствіе чего и возникла молва о личныхъ столкновеніяхъ между учителемъ и ученикомъ, молва, которая съ

---

*) Blakesley, Жизнь Аристотеля, стр. 12.

одной стороны подкрѣплялась различными вымышленными разсказами, а съ другой опровергалась разсказами столь же достовѣрными.

Много писалось объ этой враждѣ между философами, и о томъ, что называлось неблагодарностью Аристотеля. Мы не придаемъ этому никакой вѣры. Тоже самое разсказываютъ и объ отношеніяхъ Платона къ Сократу, хотя все убѣждаетъ насъ, что эти разсказы — клевета. Правда, Аристотель въ своихъ сочиненіяхъ оспариваетъ мнѣнія Платона, но онъ всегда относится къ нему съ уваженіемъ, иногда съ любовью. Если Аристотеля можно обвинять въ неблагодарности, то это такая неблагодарность, которую обнаруживаютъ всѣ ученики, не слѣдующіе рабски своимъ учителямъ *).

Филиппъ Македонскій выказалъ большую дальновидность, пригласивъ для воспитанія своего сына Александра такого наставника, какъ Аристотель. Въ теченіи четырехъ лѣтъ знаменитый ученикъ учился у знаменитаго учителя поэзіи, риторикѣ и философіи; когда же Александръ отправился въ походъ въ Индію, то его сопровождалъ ученикъ Аристотеля, нѣкій Калисѳенъ **). Какъ Филиппъ, такъ и Александръ, оказывали Аристотелю дѣятельную поддержку во всѣхъ его предпріятіяхъ, въ особенности же въ составленіи естественно-исторической коллекціи, для которой собирались образцы въ завоеванныхъ провинціяхъ и которая послужила матеріаломъ для его *Исторіи животныхъ*.

«Завоеватель, какъ говорятъ, предложилъ въ даръ своему учителю сумму въ 800 талантовъ (около двухсотъ тысячъ фунтовъ стерлинговъ) для покрытія издержекъ по изданію его *Исторіи животныхъ*. Какъ ни громадна эта сумма, но она соотвѣтствуетъ, однако, имѣющимся свѣдѣніямъ о несмѣтныхъ богатствахъ, награбленныхъ въ Персіи. По разсказу же Плинія, въ распоряженіе Аристотеля отдано было нѣсколько тысячъ человѣкъ, занимавшихся собираніемъ образцовъ для зоологической коллекціи, которая послужила матеріаломъ для его знаменитаго трактата ***)». Но какъ бы онъ ни собиралъ свои матеріалы, съ каждымъ днемъ становится яснѣе и яснѣе, что его сочиненіе основано на непосредственно добытыхъ свѣдѣніяхъ, на личныхъ опытахъ и разсужденіяхъ, а не на разсказахъ другихъ, какъ у Плинія. Многія изъ наиболѣе удивительныхъ открытій современныхъ натуралистовъ, какъ оказывается, вполнѣ извѣстны были Аристотелю; даже по такимъ тонкимъ вопросамъ, какъ группировка родственныхъ животныхъ, мы принуждены иногда обращаться къ его классификаціи. «Въ концѣ концовъ», говоритъ профессоръ Форбесъ, резюмируя все сказанное имъ о классификаціи акалефовъ, «мы, какъ это ни странно, возвра-

---

*) Этотъ вопросъ хорошо разсмотрѣнъ м-ромъ Блексли въ его «*Life of Aristotle*», 24—28. См. также статью Стара объ Аристотелѣ въ «*Dictionary of Grec and Roman biography*».

**) Разсказъ о томъ, будто Аристотель самъ сопровождалъ Александра въ этомъ походѣ, теперь всѣми опровергается.

***) Blakesley, 68.

щаемся, по вопросу о взаимномъ родствѣ этихъ животныхъ, къ мнѣнію Аристотеля, который ясно включаетъ въ отдѣлъ ἀκαλήφη какъ актиній, такъ и медузъ, основываясь въ этомъ случаѣ не на какой либо смутной догадкѣ или обычномъ признаніи сходства между этими животными, но на выводахъ изъ тщательнаго изученія ихъ строенія и повадокъ, какъ это убѣдительно доказывается многими его замѣчаніями, разсѣянными въ первой, четвертой, пятой, восьмой и девятой книгахъ *Исторіи животныхъ*» *).

Послѣ продолжительнаго отсутствія, Аристотель возвратился въ Аѳины и открылъ свою школу въ лицеѣ, затмившую всѣ другія школы, какъ числомъ учениковъ, такъ и своею важностью. Любопытной характеристикой его живаго и безпокойнаго темперамента служитъ то, что онъ не могъ читать лекцій стоя, но излагалъ свои мысли, прогуливаясь взадъ и впередъ по тѣнистой аллеѣ лицея въ сопровожденіи своихъ усердныхъ слушателей. По этому его ученики называются гуляющими философами—перипатетиками.

М-ръ Блекели полагаетъ, что это обыкновеніе Аристотеля читать лекціи на ходу вызывалось слабостью его здоровья и желаніемъ выгадать время скоростью изложенія; Діогенъ Лаэртскій утверждаетъ, что привычка эта развилась вслѣдствіе заботливости Аристотеля о здоровьи его ученика, Александра. Обстоятельство это не представляетъ важности; для насъ достаточно знать, что онъ читалъ свои лекціи, прохаживаясь взадъ и впередъ по аллеямъ лицея. М-ръ Блексли напоминаетъ, что, по словамъ Платона, и Протагоръ читалъ свои лекціи такимъ же образомъ, хотя и не постоянно, какъ Аристотель.

Лекціи его были двоякаго рода: научныя и популярныя, *акроаматическія или акроатическія и экзотерическія*. Лекціи перваго рода предназначались для болѣе развитыхъ слушателей и для всѣхъ, способныхъ къ научнымъ занятіямъ; онѣ читались по утрамъ. Лекціи втораго рода читались послѣ обѣда для обширнаго круга слушателей и касались общедоступныхъ предметовъ—реторики, политики и софистики. Много было потрачено учености и устроумія на попытки опредѣлить истинный характеръ тѣхъ и другихъ лекцій; но мы не можемъ, однако, останавливаться здѣсь на этомъ вопросѣ. Тѣ, которые полагаютъ, что въ лекціяхъ этихъ двухъ родовъ приводятся различные взгляды, ошибаются, какъ намъ кажется: лекціи эти различались просто тѣмъ, что они посвящены были различнымъ предметамъ. Такъ діалектика и поэзія не предназначались для однихъ и тѣхъ же слушателей.

Аристотель провелъ всю свою долгую трудовую жизнь въ занятіяхъ наукой и написалъ невѣроятную массу сочиненій, изъ которыхъ сохранилось, какъ полагаютъ, около четверти. Классификація этихъ сочиненій, а также и вопросъ о ихъ подлинности со-

*) Forbes, «*Monograph of the Naked—Eyed Medusae*», 88. О зоологическихъ познаніяхъ Аристотеля см. Meyer, «*Aristoteles Thierkunde*», и De Blainville, Histoire des Sciences de l'Organisation, 1845.

ставляли въ теченіи продолжительнаго времени предметъ горячихъ споровъ между учеными, но такъ какъ до сихъ поръ они не пришли еще ни къ какому соглашенію, то намъ пришлось бы наполнить эти страницы больше аргументами, чѣмъ окончательными выводами.

Вліяніе этихъ сочиненій, какъ подложныхъ такъ и подлинныхъ, на Европейскую культуру неизмѣримо, и впослѣдствіи мы будемъ имѣть случай говорить о тиранической власти ихъ надъ умами. Эта власть не ограничивается, впрочемъ, одною только европейской культурой. «Переведенныя въ пятомъ вѣкѣ христіянской эры на Сирійскій языкъ несторіанцами, бѣжавшими въ Персію, а съ сирійскаго на арабскій четыреста лѣтъ спустя, сочиненія эти занесли въ среду магометанскихъ завоевателей Востока сѣмена науки, которыя могли бы разростись въ такое же широковѣтвистое дерево, какъ и на Западѣ, если бы этому не препятствовали религіозныя и политическія учрежденія магометанъ. Сочиненія его по предмету логики въ латинскомъ переводѣ, завѣщанномъ Боэціемъ, «этимъ послѣднимъ изъ римлянъ», потомству, послужили основаніемъ схоластической философіи, этого необыкновеннаго явленія въ исторіи мысли. Мы, конечно, должны признать безпримѣрной эту сильную, болѣе или менѣе деспотическую власть, продолжавшуюся почти двадцать столѣтій, признанную въ Багдадѣ и Кордовѣ, въ Египтѣ и Британіи, и оставившую многочисленные слѣды своего вліянія въ языкѣ и образѣ мыслей каждой Европейской націи» *)

§ II. Методъ Аристотеля.

Платонъ и Аристотель совмѣщають въ себѣ всю греческую философію, и достаточно изучить ихъ, чтобы узнать все, чему могла научить Греція. Мы не намѣрены сравнивать между собой этихъ двухъ великихъ людей, хотя это и не лишено было бы интереса. Выше мы старались показать, насколько Платонъ подвинулъ впередъ философію своего вѣка. Теперь же мы постараемся сдѣлать то же самое и относительно Аристотеля.

Аристотель былъ самымъ ученымъ человѣкомъ древности, но эта ученость не ослабила его умственныхъ силъ. Онъ старательно искалъ и въ книгахъ, и въ природѣ матерьяловъ для своего ученія. Но прежде чѣмъ у него слагались собственные взгляды, онъ изучалъ до малѣйшихъ подробностей все, что говорили его предшественники, и его мнѣнія часто выражались не въ догматической формѣ, а въ его критическихъ замѣчаніяхъ. Поэтому нѣкоторые утверждали, что методъ его былъ историческій — ошибка, которая нисколько не удивительна, если принять во вниманіе обиліе въ его сочиненіяхъ историческихъ подробностей, а также и отсутствіе опредѣленныхъ указаній съ его стороны на то, каковъ именно былъ его методъ.

*) Blakesley, I.

Въ отличіе отъ Платона Аристотель никогда не разъясняетъ своего метода, но конечно, методъ у него былъ, и мы должны опредѣлить его. Можно заранѣе ожидать, что при всѣхъ особенностяхъ этого метода онъ окажется сходнымъ съ методомъ его учителя. Платонъ, какъ замѣчаетъ Фанъ Гейздъ въ *Initia Platonicae*, занимаетъ среднее мѣсто между Сократомъ и Аристотелемъ. Методъ Сократа заключался въ изслѣдованіи и изученіи, а Аристотеля, въ доказательствахъ. Опредѣленіе и индукція Сократа были слабымъ, хотя могли бы быть могущественнымъ орудіемъ изслѣдованія, силлогизмъ же Аристотеля придалъ имъ силу. Платонъ былъ промежуточнымъ звеномъ между этими двумя мыслителями; присоединивъ анализъ и классификацію къ Сократовскому методу, онъ придалъ ему точность и систематичность. Тамъ, гдѣ Платонъ останавливается, Аристотель продолжаетъ; дальнѣйшими видоизмѣненіями этого метода, клонившимися исключительно къ той цѣли, чтобы придать ему болѣе точности, Аристотель сообщилъ ему такую силу и твердость, что онъ могъ устоять въ теченіи многихъ столѣтій.

Въ чемъ заключается главнѣйшее различіе между Платономъ и Аристотелемъ? До Гегеля всѣ полагали это различіе въ томъ, что Платонъ идеалистъ и раціоналистъ, а Аристотель матеріалистъ и эмпирикъ, что первый довѣрилъ только разуму, а второй опирался только на опытъ. Гегель опровергъ это мнѣніе, показавъ, что, хотя Аристотель и придавалъ опыту болѣе значенія, чѣмъ Платонъ, но что въ то же время онъ положительно училъ, что только одинъ разумъ можетъ создать науку *).

Попытаемся и мы съ своей стороны опредѣлить истинное различіе между двумя упомянутыми философами. Прежде всего, спрашивается, что мы должны считать капитальнымъ пунктомъ въ ученіи Платона? На этотъ вопросъ возможенъ одинъ только отвѣтъ. Основу Платоновой философіи составляетъ теорія идей, которая давала возможность діалектику обратить въ науку. Если окажется, что въ этомъ пунктѣ Аристотель сходится съ своимъ учителемъ, то никакого существеннаго различія между ними не можетъ быть; если же они несогласны между собою въ этомъ отношеніи, то этимъ могутъ быть объяснены и всѣ другія различія между ними.

Аристотель рѣшительно отвергалъ теорію идей; большая часть его критическихъ замѣчаній о Платонѣ относится къ этой теоріи. Онъ не отрицаетъ субъективнаго существованія идей, напротивъ, онъ видитъ въ нихъ матеріалы для науки; но онъ положительно не допускаетъ объективнаго существованія ихъ, называя это пустой поэтической метофарой. Онъ говоритъ, что если предположить, что идеи суть сущности и образцы, то для одного и того же предмета существовало бы нѣсколько образцовъ, такъ какъ одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть отнесенъ къ различнымъ классамъ. Такъ къ Сократу можно приложить идею Сократа, Человѣка, Животнаго

*) Hegel, Geschichte der Philosophie, II, 311 и слѣд.

и Двуногаго, или Философа, Полководца и Государственнаго человѣка. «Великій Стагиритъ» не только открылъ въ теоріи идей логическую ошибку, но и объяснилъ, какъ она могла произойти. Онъ глубокомысленно замѣчаетъ, что идеи суть не что иное, какъ продукты разума, отдѣляющаго путемъ логической абстракціи, частные предметы отъ тѣхъ отношеній, которыя всѣмъ имъ общи. Онъ понялъ, что Платонъ ошибочно принялъ субъективное различіе между предметами за объективное и счелъ отношенія, замѣчаемыя разумомъ между двумя объектами, за особую сущность. Защитниковъ теоріи идей Аристотель уподобляетъ человѣку, который передъ тѣмъ, какъ ему нужно сосчитать въ точности, сколько имѣется такихъ-то предметовъ, увеличиваетъ ихъ число для облегченія счета. Этотъ мѣткій примѣръ выражаетъ всю сущность тѣхъ возраженій, которыя сдѣланы были Аристотелемъ противъ теоріи идей. Въ самомъ дѣлѣ, что такое эта теорія, какъ не умноженіе количества сущностей? Люди воображали до тѣхъ поръ, что предметы были большими и тяжелыми, черными или бурыми, Платонъ же отдѣлилъ всѣ эти качества величины, вѣса и цвѣта и сдѣлалъ изъ нихъ новыя сущности.

Доказавъ, что идеи не были сущностями, что, другими словами, общіе термины были только выраженіями отношеній между отдѣльными предметами, Аристотель необходимо долженъ былъ признать, что *существуютъ* одни только отдѣльные предметы. Но если существуютъ только эти отдѣльные предметы, то они могутъ быть познаваемы лишь чрезъ ощущеніе, а въ такомъ случаѣ какимъ образомъ познается всеобщее, τὸ καθόλου, какъ получаются абстрактныя идеи? Вопросъ этотъ имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что всякая наука должна быть наукой объ общностяхъ, или, какъ говорится въ настоящее время, наукою общихъ истинъ. Аристотель вмѣстѣ съ Платономъ полагаетъ, что ощущенія не могутъ создать науки *), такъ какъ она всегда должна быть основана на общихъ истинахъ; но въ такомъ случаѣ Аристотелю необходимо было показать, какъ могутъ вырабатываться научныя знанія.

Для разрѣшенія этой проблемы Платонъ, какъ мы видѣли, предложилъ остроумное ученіе о воспоминаніяхъ души о прежнемъ созерцаніи истины, вызываемыхъ тѣми слѣдами идей, которые ощущеніе открываютъ въ предметахъ. Такое рѣшеніе не удовлетворило Аристотеля. Онъ также допускалъ способность воспоминанія, но только воспоминанія о прежнихъ опытахъ, а не о какомъ-то прежнемъ состояніи бытія въ мірѣ идей. Путемъ ощущенія мы воспринимаемъ отдѣльные предметы, путемъ же *индукціи* мы открываемъ общее въ частномъ. Ощущеніе есть основа всякаго знанія, но кромѣ ощущенія у насъ есть еще и другая способность: мы обладаемъ памятью. Воспринявъ множество предметовъ, мы вспоминаемъ о своихъ ощущеніяхъ и, благодаря этому, можемъ

*) Analyt. Post. I, 31.

опредѣлять, въ чемъ предметы сходны и чѣмъ они различаются между собою; эта-то память и лежитъ въ основѣ того *искусства*, которое называется индукціей и которое имѣетъ цѣлью вырабатывать общія понятія. «Естественный методъ изслѣдованія, говоритъ Аристотель, состоитъ въ собираніи всѣхъ фактовъ или частностей, а потомъ въ выводѣ изъ нихъ общихъ, относящихся ко всѣмъ предметамъ и ихъ дѣйствіямъ *)». Это и выполняется индукціей, которую онъ правильно называетъ «методомъ, ведущимъ отъ частнаго къ общему», — ἐπαγωγὴ δὴ ἡ ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος **). Человѣкъ одинъ только обладаетъ этимъ искусствомъ; различіе между животными и людьми состоитъ въ томъ, что первыя хотя и обладаютъ памятью, но не могутъ дѣлать опытовъ, т. е. они не обладаютъ тою способностью, которая обращаетъ память въ опытъ, въ индукцію. Человѣкъ есть животное разсуждающее.

Что Аристотель, говоря объ «искусствѣ» пользоваться опытомъ, то это можно доказать однимъ мѣстомъ въ его Методикѣ, на столько яснымъ, что оно не можетъ возбуждать никакихъ сомнѣній. «Искусство, говоритъ Аристотель, начинается тогда, когда изъ значительнаго числа опытовъ мы стараемся составить одно общее понятіе, которое могло бы обнять всѣ однородные случаи» ***). Для того чтобы не могло возникнуть отсюда никакихъ недоразумѣній, онъ поясняетъ свою мысль примѣромъ. «Такъ, если вы знаете, что извѣстное лекарство исцѣлило Каллія отъ извѣстной болѣзни и что то же самое лекарство произвело одинаковое дѣйствіе на Сократа и на разныхъ другихъ лицъ, то это — *опытъ*, но знаніе того, что извѣстное лекарство поможетъ всѣмъ лицамъ, страдающимъ этой болѣзнью, дается *Искусствомъ*. Опытъ даетъ намъ знанія объ отдѣльныхъ предметахъ (τῶν καθέκαστα), а искусство — объ общностяхъ (τῶν καθόλου)».

Въ этихъ словахъ можно видѣть зародышъ положительной науки, первую попытку опредѣлить сущность и пріемы науки. Сократовская индукція, какъ мы видѣли, была лишь не многимъ болѣе разсужденія по аналогіи, но индукція Аристотеля, состояла изъ собиранія частныхъ случаевъ и обобщенія ихъ, что и составляетъ задачу научнаго метода. Такая индукція была не случайной догадкой Стагирита, но логическимъ выводомъ изъ его посылокъ относительно знанія. Но послушаемъ, что онъ самъ говоритъ объ этомъ: «Опытъ устанавливаетъ основные принципы всякой науки. Такъ, астрономія основана на наблюденіи; если бы мы *наблюдали какъ слѣдуетъ* небесныя явленія, то мы бы могли бы *вывести* всѣ управляющіе ими *законы*. То же самое можно сказать и относительно

---

*) Ibid. Ср. также Hist. Animal, I, 6.

**) Topic. I. 10. Ср. замѣчаніе Кольриджа о «транзитномъ» пути, Discourse on Method въ прилож. къ Encyclop. Metropolitana.

***) Γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων καθόλου μία γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. Met. I, 1.

другихъ наукъ. *Если, изучая явленія, мы не упустимъ ничего, что можетъ дать наблюденіе*, то намъ легко будетъ найти доказательства всему, что можетъ быть доказано, и отыскать объясненія тому, что не поддается доказательству» *). Въ томъ случаѣ, когда у него недостаетъ фактовъ, онъ не спѣшитъ съ своими заключеніями; «слѣдуетъ подождать, говоритъ онъ, дальнѣйшихъ явленій, такъ какъ на явленія можно больше полагаться, чѣмъ на выводы разума».

Аристотелевскій методъ съ перваго взгляда можетъ быть принятъ за истинный методъ положительной науки, но, по ближайшемъ разсмотрѣніи, мы найдемъ, однако, что эти методы различаются между собою, и именно тѣмъ, что въ Аристотелевскомъ методѣ не принятъ въ разсчетъ принципъ строгой повѣрки каждаго шага въ индукціи, принципъ, о важности котораго мы много говорили во введеніи къ этому сочиненію. Вѣрность истины, выраженной силлогизмомъ, зависитъ не только отъ правильнаго его построенія, но также и отъ правильности его большей посылки. Можно составить совершенно вѣрный силлогизмъ, который, однако, будетъ выражать нелѣпость, какъ, напримѣръ, силлогизмъ: «Всѣ черныя птицы — вороны; эта птица черная, слѣдовательно, эта птица — ворона». Въ физическихъ и метафизическихъ умозрѣніяхъ мы постоянно встрѣчаемъ такого рода силлогизмы, правильные по формѣ, но нелѣпые по смыслу; зависитъ это отъ того, что древніе обыкновенно обращали все свое вниманіе на логическій выводъ, и едва ли когда либо заботились о предварительной повѣркѣ посылокъ. Такимъ образомъ, когда Аристотель высказываетъ, какъ основное правило, требованіе, чтобы общія истины были результатомъ изученія частностей, то это само по себѣ превосходное правило слѣдуетъ еще дополнить признаніемъ необходимости повѣрки. Сравнительно съ методомъ Платона, Аристотелевскій методъ представляетъ большой шагъ впередъ. Платонъ, конечно, вполнѣ могъ обойтись безъ индукціи, такъ какъ онъ полагалъ, что достаточно, чтобы у человѣка возникла одна какая либо идея, чтобы онъ могъ выработать всѣ остальныя идеи, такъ какъ между ними, по мнѣнію Платона, необходимо должна была существовать связь. Но Аристотель утверждалъ, что полное знаніе можетъ быть только результатомъ всесторонняго опыта. Всякая отдѣльная идея, говоритъ онъ, требуетъ отдѣльнаго ощущенія, и только сравненіе сходнаго и несходнаго въ явленіяхъ даетъ намъ возможность замѣчать различія. Онъ совершенно справедливо обвиняетъ Платона въ томъ, что тотъ пренебрегаетъ частностями, торопясь достигнуть всеобщаго.

Такимъ образомъ Аристотель взглянулъ на научный методъ съ новой и глубоко-вѣрной точки зрѣнія. Но такъ какъ онъ не ограничился,—да и не могъ въ то время ограничиться, — только опытомъ и обобщеніемъ его, то онъ и не извлекъ изъ своего метода

*) Analyt. Prior. I, 30.

всей той пользы, какую онъ могъ принести. Идея его была вѣрна, но, конечно, онъ не далеко ушелъ бы, примѣняя этотъ методъ къ дѣлу, такъ какъ въ его время еще слишкомъ мало накопилось опытовъ, чтобы можно было съ успѣхомъ и обобщать ихъ. Поэтому въ своихъ изслѣдованіяхъ онъ не всегда руководится имъ самимъ установленнымъ методомъ. Не находя достаточныхъ фактовъ, онъ нетерпѣливо перескакивалъ къ выводу. Стремясь, какъ и всѣ люди, къ рѣшенію тѣхъ проблемъ, которыя сами собою навязывались уму, онъ рѣшалъ ихъ *a priori* и, составляя свои силлогизмы, не провѣрялъ предварительно своихъ посылокъ.

Различіе между Аристотелемъ и Платономъ состоитъ въ томъ, что хотя оба они признавали, что наука должна имѣть дѣло только съ общностями, τὰ καθόλου, но Аристотель приписывалъ этимъ общностямъ лишь субъективное существованіе, т. е. считалъ ихъ не болѣе, какъ индукціями или выводами изъ частныхъ фактовъ. Поэтому онъ полагалъ опытъ въ основу всякой науки, а разуму приписывалъ роль строителя, между тѣмъ какъ Платонъ основой науки считалъ разумъ. Аристотель побуждалъ человѣка наблюдать и вопрошать природу, Платонъ же училъ его созерцать идеи.

Съ Бэкономъ Аристотель сходится въ томъ отношеніи, что подобно послѣднему настоятельно указываетъ на важность наблюденія и обобщенія фактовъ, какъ единственнаго средства, дающаго возможность вырабатывать правильныя идеи. Но Аристотель полагалъ, что наблюденіе должно распространить и на тѣ первичные факты бытія и причины, которые Бэконъ благоразумно призналъ не подлежащими человѣческому пониманію. Оба они настаивали на необходимости опыта, оба признавали, что наука объ общностяхъ должна руководиться индукціей и опираться на выводы изъ частнаго, но они глубоко расходились между собою во взглядахъ на природу этихъ общностей. Бэконъ предписывалъ изъ частныхъ фактовъ выводить общіе *законы*, тогда какъ Аристотель въ частныхъ фактахъ искалъ общихъ *идей*.

Чтобы понять это различіе, мы должны бросить взглядъ на *логику* Аристотеля.

§ III. Логика Аристотеля.

Многими замѣчено, что Аристотель употребляетъ слово «діалектика» не въ томъ смыслѣ, какъ Платонъ. Въ самомъ дѣлѣ, у Платона діалектика означаетъ науку о бытіи, а Аристотель видитъ въ ней только орудіе мысли. Весьма важно составить себѣ ясное понятіе объ отношеніи логики Аристотеля къ его философіи. Это тѣмъ болѣе необходимо, что логика его всѣми послѣдующими вѣками поставлена выше всѣхъ другихъ его сочиненій.

Логика есть наука о сужденіяхъ, сужденіе же есть активная

дѣятельность ума, направленная на то, что даютъ ему ощущенія; другими словами — сужденіе есть мысль. Сужденія могутъ быть истинными или ложными, но ничего ложнаго не можетъ быть въ ощущеніи. Если какой либо предметъ порождаетъ въ васъ ощущеніе, то оно само по себѣ истинно, но вы можете, однако, сказать о немъ нѣчто ложное. Каждая отдѣльная мысль вѣрна, но если соединить двѣ мысли вмѣстѣ, т. е. если начать судить о чемъ либо, то можно изречь и нѣчто ложное. Все, о чемъ мы думаемъ, можетъ быть сведено къ предложенію; и мысли наши состоятъ изъ ряда предложеній. Разъяснить природу предложеній, т. е. разъяснить, въ чемъ состоитъ искусство мышленія,—есть задача логики.

Вслѣдствіе весьма естественной ошибки, Аристотель, убѣжденный въ важности языка, утверждалъ, что истина или ложь зависятъ не отъ отношенія нашего къ предметамъ, а отъ употребленія тѣхъ или другихъ словъ, или лучше сказать, отъ комбинаціи словъ или предложеній. Поэтому, подобно Платону, и онъ пришелъ, хотя и инымъ путемъ, къ выводу, что логика есть истинное орудіе науки. Но, какъ замѣчаетъ Джонъ Милль, «неосновательно проводить различіе между предметными и словесными опредѣленіями, между опредѣленіями названій и тѣмъ, что называется опредѣленіемъ предметовъ, хотя это и согласно съ воззрѣніями большинства логиковъ Аристотелевской школы. Мы думаемъ, что едва ли когда опредѣленіе задается цѣлью объяснить и раскрыть природу предмета. Нѣкоторымъ подтвержденіемъ нашего мнѣнія служитъ то, что никому изъ писателей, полагавшихъ, что существуютъ опредѣленія предметовъ, никогда не удавалось установить такой критерій, который далъ бы возможность отличить опредѣленіе предмета отъ всякаго другаго предложенія, относящагося къ этому предмету. Предметное опредѣленіе, говорятъ эти писатели, раскрываетъ сущность предмета; но съ одной стороны никакое опредѣленіе не можетъ раскрыть всей его сущности, а съ другой всякое предложеніе, приписывающее какое либо качество предмету, непремѣнно разъясняетъ отчасти его сущность. Весь вопросъ заключается въ слѣдующемъ. Всѣ опредѣленія суть опредѣленія названій, и только названій, но нѣкоторыя опредѣленія, какъ совершенно очевидно, не задаются никакою другою цѣлью, кромѣ объясненія смысла даннаго названія, между тѣмъ какъ другія опредѣленія помимо объясненія названія, пытаются дать понять, что предметъ, соотвѣтствующій этому названію, существуетъ. Намекается ли на такое существованіе предмета или нѣтъ въ каждомъ данномъ случаѣ, объ этомъ трудно судить по одной только формѣ даннаго выраженія. Фразы «центавръ есть животное, у котораго верхняя часть тѣла человѣческая, а нижняя лошадиная» и «треугольникъ есть прямолинейная фигура о трехъ сторонахъ» по формѣ совершенно одинаковы, но первая вовсе не даетъ намъ понять, что существуетъ и въ дѣйствительности нѣчто, поясняемое опредѣленіемъ, тогда какъ вторая фраза указываетъ на это, въ чемъ можно убѣдиться, если замѣнить въ обо-

ихъ опредѣленіяхъ слово *есть* словомъ *означаетъ*. Смыслъ первой фразы «Центавръ означаетъ животное» и т. д. остался тотъ же, но смыслъ второй «треугольникъ означаетъ» и т. д. измѣнился, и очевидно, что отъ такого рода предложенія, какъ послѣдняя фраза, показывающая только въ какомъ смыслѣ мы намѣрены употреблять данный терминъ, невозможно было бы вывести никакой геометрической истины.

«И такъ существуютъ выраженія, которыя считаются обыкновенно опредѣленіями, заключающими въ себѣ нѣчто болѣе простаго объясненія смысла даннаго названія. Но неправильно называть такія выраженія особеннымъ родомъ опредѣленія. Они отличаются тѣмъ, что, кромѣ опредѣленія, въ нихъ заключается и еще нѣчто. Вышеприведенное опредѣленіе треугольника, очевидно, состоитъ не изъ одного, но изъ двухъ предложеній, совершенно отличныхъ другъ отъ друга. Одно гласитъ: «возможна фигура, ограниченная тремя прямыми линіями», а другое добавляетъ: «и такая фигура можетъ быть названа треугольникомъ». Первое изъ этихъ предложеній вовсе не есть опредѣленіе, а второе есть опредѣленіе или объясненіе смысла даннаго термина. Первое предложеніе бываетъ истинно или ложно, и оно можетъ быть избрано исходной точкой для дальнѣйшихъ разсужденій, послѣднее же не можетъ быть ни истиннымъ, ни ложнымъ, оно можетъ только соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать обычному смыслу даннаго слова.

«Существуетъ поэтому дѣйствительное различіе между опредѣленіями словъ и тѣмъ, что ошибочно называется опредѣленіями предметовъ, но оно заключается въ томъ, что въ опредѣленіяхъ послѣдняго рода не только объясняется смыслъ слова, но и подразумѣвается указаніе на существованіе факта. Это подразумѣвающееся, скрытое указаніе не есть опредѣленіе, оно есть утвержденіе, постулатъ. Опредѣленіе есть совершенно безразличное (identical) предложеніе, которое поясняетъ только смыслъ слова и изъ котораго нельзя выводить никакихъ заключеній о самомъ фактѣ. Но присоединяющееся къ этому опредѣленію утвержденіе указываетъ на фактъ, изъ котораго могутъ быть выведены слѣдствія различной важности; оно свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ существованіи предметовъ, обладающихъ тѣми качествами, о которыхъ говорится въ опредѣленіи, и если это утвержденіе вѣрно, то оно можетъ послужить достаточно твердой основой для сооруженія цѣлаго зданія науки» *).

Это глубокое и явственное различіе не замѣчено было Аристотелемъ, и тотъ недосмотръ извратилъ его систему. Онъ училъ, что логика была не только орудіемъ мысли, но и орудіемъ для раскрытія причинъ. Въ его логикѣ первое мѣсто занимаютъ его десять знаменитыхъ *категорій*. Вотъ онѣ:

---

*) System of Logic, I, 195—7.

Οὐσία	субстанція.
Πόσον	количество.
Ποῖον	качество.
Πρός τί	отношеніе.
Ποιεῖν	дѣйствіе.
Πάσχειν	страсть.
Ποῦ	гдѣ.
Πότε	когда.
Κεῖσθαι	положеніе въ пространствѣ.
Ἔχειν	обладаніе.

Категоріи эти или, какъ говорятъ латинскіе авторы, предикаменты, представляютъ перечень тѣхъ классовъ или *родовъ*, къ которымъ все можетъ быть отнесено; это наиболѣе общія выраженія разнообразныхъ отношеній между предметами. Дальнѣйшему анализу категоріи не подлежатъ, онѣ — основныя опредѣленія предметовъ. Какъ уже было, однако, замѣчено *), онѣ представляютъ просто рядъ грубо отмѣченныхъ разговорною рѣчью характеристикъ, причемъ не видно со стороны Аристотеля никакой, или только слабая попытка опредѣлить путемъ философскаго анализа раціональное основаніе этихъ общихъ характеристикъ. Такой анализъ при всей его поверхностности показалъ бы, что перечень Аристотеля и недостаточенъ, и слишкомъ пространенъ; въ немъ есть нѣкоторые пропуски, а также и повторенія одного и того же подъ различными рубриками. Это напоминаетъ отчасти группировку животныхъ на людей, четвероногихъ, лошадей,ословъ и пони.

Это замѣчаніе Милля справедливо и съ нимъ согласился бы, конечно, и самъ Аристотель, такъ какъ онъ не претендовалъ на полноту своего перечня и самъ допускалъ, что одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть отнесенъ къ различнымъ категоріямъ, напримѣръ, какъ качество и какъ отношеніе. Аристотель вообще не придаетъ большаго значенія своимъ категоріямъ, и мы должны видѣть въ перечнѣ ихъ лишь попытку выяснить значеніе словъ, взятыхъ абсолютно, съ цѣлью показать, въ какой степени истина или ложь зависитъ отъ правильной или ошибочной кабинаціи этихъ категорій **).

Какъ ни слаба эта попытка классификаціи, но она удовлетворяла всѣхъ въ теченіи многихъ столѣтій, и никто не отваживался предложить другой опытъ подобной классификаціи, до появленія Канта, который, устанавливая свою классификацію, руководился, какъ мы увидимъ, другими побужденіями. Мы не намѣрены подвергать здѣсь критикѣ классификацію Аристотеля, но желаемъ лишь указать на ея историческое значеніе. Попытка опредѣленія формъ мысли едва ли могла возникнуть ранѣе. Прежніе философы

*) Ibid. I, 60.
**) Ritter, III, 66.

занимались изслѣдованіемъ происхожденія и природы знанія. Аристотель же пришелъ къ убѣжденію, что пора приступить къ опредѣленію основныхъ формъ мысли. Рѣшеніе этой задачи, анализъ различныхъ процессовъ умственной дѣятельности и подробное описаніе «искусства мышленія» и составляютъ цѣль его «логики».

Нѣкоторые философы утверждали, что чувственное знаніе обманчиво, другіе же считали его вполнѣ надежнымъ въ тѣхъ границахъ, въ какія оно заключено, но находили, что оно не простирается далѣе феноменовъ. Такимъ образомъ скептицизмъ сталъ грозить серьезной опасностью. Аристотель, желая, подобно другимъ, побороть его, противопоставилъ ему такого рода соображенія. Справедливо, что знаніе, доставляемое намъ чувствами, не всегда правильно; справедливо также и то, что на чувства можно полагаться настолько, насколько проявляется ихъ дѣятельность въ отведенныхъ имъ границахъ. Ощущеніе, какъ ощущеніе, вѣрно, но вашъ выводъ или утвержденіе, касающееся этого ощущенія, можетъ быть вѣрнымъ или ложнымъ. Если весло, погруженное въ воду, кажется вамъ сломаннымъ, то ваше ощущеніе въ этомъ случаѣ вѣрно; въ васъ дѣйствительно возникаетъ такое ощущеніе. Но если, основываясь на этомъ ощущеніи, вы скажете, что весло сломано, то это утвержденіе ваше будетъ ложно. Ошибка въ этомъ случаѣ заключается не въ ложномъ ощущеніи, а въ ложномъ утвержденіи.

Подобно Платону, Аристотель полагалъ, что для того, чтобы понимать мысли, необходимо научиться понимать слово — «идея», которая, какъ мы уже замѣтили, говоря о Сократѣ, представляла нѣкоторую новизну и имѣла для того времени извѣстную важность, такъ какъ она ставила на видъ господствовавшую въ то время чрезвычайную распущенность рѣчи, прикрывавшую распущенность мысли. Слово само по себѣ, говорилъ Аристотель, безразлично, оно ни истинно, ни ложно; ложь или истина есть результатъ соединенія словъ въ предложенія. Никакая мысль, взятая въ отдѣльности, не можетъ быть ошибочна; невѣрность заключается только въ предложеніяхъ.

Отсюда — та важность, которую придавалъ Аристотель логикѣ, какъ наукѣ о предложеніяхъ. Въ изъяснительномъ предложеніи, (ἀποφαντικὸς λόγος) должны мы искать истины или заблужденія. Это предложеніе раздѣляется на утвердительное и отрицательное предложенія, которыя взаимно противуположны и порождаютъ противорѣчіе, когда они приписываютъ предмету и отнимаютъ отъ того же предмета что либо одинаковое; такъ, «невозможно, чтобы одинъ и тотъ же предметъ былъ и не былъ».

Принципъ противорѣчія, по Аристотелю, важнѣе всѣхъ другихъ принциповъ, такъ какъ на немъ основывается доказательство. Но Аристотель смѣшивалъ, однако, правильность рѣчи съ правильностью мысли и предполагалъ, что мысль всегда имѣетъ соотвѣтствующій себѣ фактъ, что и привело его къ ошибочному заклю-

ченію, будто истина слова или предложенія тождественна съ истиной бытія. Онъ упустилъ изъ виду то обстоятельство, что въ основѣ составленныхъ нами предложеній можетъ лежать принципъ противорѣчія, и, тѣмъ не менѣе, они будутъ ложны.

Придавъ такую огромную важность предложеніямъ, или положительнымъ и отрицательнымъ сужденіямъ, Аристотель принужденъ былъ подвергнуть тщательному анализу слова, что и привело его къ установленію особаго рода сказуемыхъ или къ пятикратному подраздѣленію словъ, основанному не на различномъ ихъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно употребляются слова, т. е. не на различіи аттрибутовъ, выражаемыхъ каждый своимъ особымъ словомъ, а на различіи тѣхъ классовъ, къ которымъ можетъ быть отнесено слово. Одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть отнесенъ къ слѣдующимъ пяти категоріямъ:

Γένος	родъ.
Εἶδος	видъ.
Διαφορά	разновидность.
Ἴδιον	свойство.
Συμβεβηκός	случайный признакъ.

«По поводу этихъ опредѣленій замѣчено было, что они выражаютъ не то, что предикатъ значитъ самъ по себѣ, а отношеніе его къ своему подлежащему. Вообще нѣтъ такихъ словъ, которыя обозначали бы исключительно родовое понятіе, или исключительно видовое, или, наконецъ, исключительно понятіе разновидности; одно и то же сказуемое можетъ быть отнесено къ той или другой изъ выше перечисленныхъ категорій, смотря по подлежащему, къ которому оно относится. Такъ напримѣръ, *животное* есть родовое понятіе по отношенію къ человѣку, или Джону, и видовое по отношенію къ субстанціи или бытію. Такимъ образомъ слова: родъ, видъ и т. д. суть термины относительные; они прилагаются къ извѣстнымъ сказуемымъ для выраженія отношенія между ними и даннымъ подлежащимъ, отношенія, основаннаго не на значеніи сказуемаго, какъ слова, обозначающаго извѣстный атрибутъ, а на его классовомъ значеніи, и на томъ, какое мѣсто въ данной классификаціи занимаетъ этотъ классъ по отношенію къ подлежащему» *).

Индукція и силлогизмъ — два главныя орудія аристотелевской логики. Всякое значеніе должно опираться на какое либо предшествовавшее убѣжденіе, и мы видимъ, что это имѣетъ мѣсто какъ въ индукціи, такъ и въ силлогизмѣ. Индукція отправляется отъ частностей уже извѣстныхъ и доходитъ до заключенія; силлогизмъ отправляется отъ нѣкотораго общаго принципа и приходитъ къ частностямъ **). Аристотель устанавливаетъ между силлогизмомъ

*) Милль, System of Logic, I, 162.
**) Analyt. Cast. I, 1.

и индукціей замѣчательное различіе, состоящее въ томъ, что общій принципъ, отъ котораго отправляется силлогизмъ, лучше извѣстенъ самъ въ себѣ и въ своей сущности, между тѣмъ какъ частности, отъ которыхъ отправляется индукція, лучше извѣстны *намъ* *). Спрашивается, на чемъ основывается такое различіе? Аристотель разсуждаетъ такимъ образомъ. Часности индукціи доставляются намъ чувствомъ, и потому онѣ скорѣе могутъ ввести насъ въ заблужденіе, между тѣмъ какъ общій принципъ силлогизма извѣстенъ въ самомъ себѣ, на немъ не отражаются въ такой степени ошибки, въ которыя вводятъ насъ чувства, онъ есть κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον. Мы всегда до тѣхъ поръ сомнѣваемся, вѣрно ли понято нами что либо, пока мы не докажемъ себѣ, что это, «что либо» необходимо вытекаетъ изъ извѣстнаго общаго принципа. Не приводитъ ли это одно уже къ заключенію, что силлогизмъ есть истинная форма всякой науки? Кромѣ того, такъ какъ силлогизмъ исходитъ отъ общаго, то этимъ самымъ мы уже признаемъ, что общее достовѣрнѣе частнаго, такъ какъ частное доказывается на основаніи общаго.

Аристотель приводитъ насъ такимъ образомъ къ парадоксу: то, что лучше *извѣстно намъ*, оказывается менѣе цѣннымъ, чѣмъ то, что *извѣстно само въ себѣ*. На ощущенія нельзя полагаться такъ, какъ на идеи. Частности познаются чувствами, но сами по себѣ онѣ ничто и существуютъ только по отношенію къ намъ. Тѣмъ не менѣе мы принуждены избирать эти частности своей исходной точкой. Мы начинаемъ съ чувственнаго знанія и доходимъ до знанія идейнаго, или другими словами, выходя изъ сферы опыта, мы достигаемъ высшей сферы познанія.

Изслѣдованіе природы предложеній предпринято было Аристотелемъ съ цѣлью выработать основу для своей теоріи разсужденія, т. е. силлогизма. По опредѣленію его, силлогизмъ есть такое общее предложеніе, которое, послѣ установленія извѣстныхъ частныхъ предложеній, выводитъ заключеніе, отличное отъ этихъ предложеній и не содержащее никакой не заключающейся въ нихъ идеи. Такъ—

Всѣ дурные люди жалки;
Всякій тиранъ дурной человѣкъ:

слѣдовательно

Всѣ тираны жалки.

Аристотелевскій анализъ шестнадцати формъ силлогизма весьма остроуменъ и съ логической точки зрѣнія удовлетворителенъ; но мы не будемъ, однако, останавливаться на немъ. За теоріей силлогизма слѣдуетъ теорія доказательства. Если всякое знаніе рождается изъ какого либо предшествующаго знанія, то,

*) Φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ'εναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. Analyt. Prior, II, 24.

спрашивается, въ чемъ состоитъ это послѣднее? Оно есть *большая* посылка силлогизма, заключеніе же есть лишь приложеніе общаго къ частному. Такъ, мы только потому знаемъ, что тираны жалки, что знаемъ, что всѣ дурные люди жалки, средній же терминъ и говоритъ намъ, что тираны жалки. Знать значитъ знать причину; доказать что либо значитъ выразить свое знаніе въ формѣ силлогизма. Необходимо поэтому, чтобы каждый научный силлогизмъ былъ основанъ на принципахъ истинныхъ, первоначальныхъ, болѣе очевидныхъ, чѣмъ заключеніе и *предшествующихъ* заключенію. Такими очевидными не поддающимися доказательству принципами бываютъ аксіомы, гипотезы и пр., смотря по степени ихъ очевидности; такіе принципы всегда заключаютъ въ себѣ какое либо утвержденіе или отрицаніе. Но если принципы только объясняютъ сущность опредѣляемаго, ничего не утверждая относительно существованія этого опредѣляемаго, то они называются опредѣленіями.

Предметомъ доказательства служатъ тѣ общія свойства отдѣльныхъ объектовъ, которыя дѣлаютъ ихъ тѣмъ, чѣмъ они есть, и которыя прилагаются къ нимъ, какъ сказуемыя. Знать, что предметъ таковъ, а не иной, и знать, почему онъ таковъ,—не одно и то же; отсюда два рода доказательствъ. Доказательство отъ τοῦ ὅτι, «имѣющее цѣлью обнаружить причину по данному слѣдствію», и доказательство отъ τοῦ διότι, «путемъ котораго раскрывается дѣйствіе по данной причинѣ».

Заключимъ это изложеніе важнѣйшихъ пунктовъ Аристотелевской логики его собственными довольно трогательными словами: «Пытаясь создать науку о сужденіяхъ, мы не могли пользоваться трудами предшественниковъ; все сдѣлано нашими собственными трудами. Поэтому, если только вы не поставите это сочиненіе далеко ниже сочиненій по другимъ наукамъ, созданнымъ усиліями цѣлаго ряда слѣдовавшихъ другъ за другомъ дѣятелей, то вы, вѣроятно, отнесетесь къ недостаткамъ нашего труда снисходительно и съ нѣкоторою признательностью за обнародованныя въ немъ открытія».

§ IV. Метафизика Аристотеля.

Древніе мыслители занимались главнымъ образомъ рѣшеніемъ проблемы первой причины. Аристотель утверждалъ, что существуетъ не одна, а четыре причины, и при этомъ каждая изъ нихъ должна быть, по его мнѣнію, принята въ соображеніе. Вотъ эти причины: I. Матеріальная причина или Сущность, τὸ τί ἦν εἶναι; это то неизмѣняющееся бытіе, которое отыскивалось философами различными путями. Принятый Аристотелемъ для обозначенія этой причины терминъ всего лучше, кажется, перевести словомъ *Сущность*. II. Субстанціальная причина, ὑποκείμενον, или субстанція средневѣковыхъ ученыхъ. III. Производящая причина, ἀρχὴ τῆς κινήσεως· или «движущее начало». IV. Конечная причина, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν,

или «Намѣреніе и Цѣль». Прежніе философы признавали всѣ эти причины въ отдѣльности, но не указали на взаимную связь ихъ и на то, что всѣ онѣ равно необходимы.

Аристотель правъ, критикуя своихъ предшественниковъ, но его собственная теорія крайне слаба. Онъ совершенно подчиняетъ философію логикѣ; категоріи у него служатъ главными орудіями изслѣдованія и все ученіе его проникнуто тѣмъ духомъ безплоднаго, основаннаго на діалектическихъ изворотахъ, анализа, которымъ заражены были средневѣковые ученые, принадлежавшіе, по большей части, къ ревностнымъ приверженцамъ Аристотеля. Говоря короче, чѣмъ болѣе Аристотель приближался къ систематической точности въ отношеніи діалектики, тѣмъ болѣе онъ удалялся отъ здравыхъ принциповъ изслѣдованія. Причина этого заключается въ той капитальной ошибкѣ его, что онъ предположилъ, будто логика есть органъ для выраженія дѣйствительно существующаго, т. е. будто субъективныя понятія совпадаютъ съ объективными фактами. Вотъ почему, вмѣсто того чтобы вопрошать природу, онъ вопрошалъ свой собственный умъ.

Читателю можетъ показаться, что этотъ коренной недостатокъ Аристотеля не вяжется съ его понятіемъ о необходимости чувственнаго опыта, а также и съ его методомъ. Но, какъ мы уже замѣтили выше, строгое примѣненіе его метода едва ли было возможно; какъ руководящее правило, онъ имѣетъ большія достоинства, но вслѣдствіе своей неопредѣленности, онъ оказывался на практикѣ несостоятельнымъ. При этомъ Аристотель впадалъ въ ошибку такого рода. Опытъ, утверждалъ онъ, необходимъ, такъ какъ онъ доставляетъ матеріалы, обработываемые разумомъ; всякое разсужденіе, не основанное на знаніи явленій, должно быть ложно; но отсюда Аристотель совершенно неправильно заключилъ, что всякое разсужденіе, основанное на знаніи явленій, истинно. Онъ утверждалъ, что опытъ не можетъ вводить насъ въ обманъ, но его мнѣніе было бы справедливо тогда только, если бы онъ изложилъ правила для провѣрки этого опыта, для вопрошенія природы, для ограниченія даннаго вопроса только тѣмъ, что къ нему относится, наконецъ, для установленія надлежащаго «*experimentum crucis*». Факты въ обычномъ смыслѣ этого слова имѣютъ цѣну соотвѣтствующую лишь на столько, на сколько они, при собираніи ихъ, подвергались провѣркѣ. Всѣ обыкновенно полагаютъ, что факты имѣютъ свойства прививать людямъ незыблемыя убѣжденія, между тѣмъ какъ факты могутъ имѣть различныя объясненія. Исторія наукъ показываетъ намъ, что между тѣмъ какъ *факты* остаются постоянны, *теоріи* мѣняются; это значитъ, что все въ природѣ совершается неизмѣннымъ порядкомъ, ея обычныя явленія доступны наблюденію всѣхъ, а люди объясняютъ эти явленія на всевозможные лады. Вообще методъ Аристотеля былъ безплоденъ, такъ какъ онъ упустилъ изъ виду условія научнаго изслѣдованія. Факты, собираніе которыхъ предписывалось этимъ методомъ, извращались ложнымъ истол-

кованіемъ ихъ; чувственный опытъ терялъ свою силу вслѣдствіе неправильнаго объясненія его.

Пора, однако, показать читателямъ, какъ рѣшалъ Аристотель великую метафизическую проблему бытія. Матерія, говоритъ онъ, существуетъ въ трехъ видахъ: I Субстанція, доступная чувствамъ; она конечна и преходяща. Эта субстанція есть или абстрактная субстанція или субстанція въ связи съ формою, εἶδος. II. Высшая субстанція, которая, хотя и воспринимается чувствами, но не преходяща; таковы небесныя тѣла. Здѣсь обнаруживается вліяніе дѣятельнаго начала (ἐνέργεια, *actus*), которое есть разумъ (νοῦς) постольку, поскольку оно содержитъ въ себѣ то, что должно быть произведено, а это послѣднее, заключающееся въ дѣятельномъ началѣ, есть Намѣреніе (τὸ οὗ ἕνεκα), которое осуществляется въ дѣйствіи. Мы имѣемъ тутъ двѣ крайности, потенціальность и дѣйствіе, матерію и мысль. Знаменитая *энтелехія* Аристотеля есть отношеніе между этими двумя крайностями, граница между δύναμις и ἐνέργεια; энтелехія есть поэтому причина движенія или дѣйствующая причина и представляетъ собою душу. III. Субстанція третьяго рода есть сочетаніе трехъ формъ: потенціальной силы, дѣйствующей причины и дѣйствія; это — Абсолютная Субстанція, вѣчная, недвижимая, или само Божество. Божество, какъ абсолютная, неподвижная, вѣчная субстанція, есть Мысль. Вселенная есть мысль въ умѣ Божества, это—«Божество, переходящее въ дѣйствіе, но не исчерпывающееся въ одномъ дѣйствіи». Бытіе есть такимъ образомъ мысль, оно есть проявленіе Божественнаго разума. Въ человѣкѣ мысль Божественнаго разума пополняетъ самое себя, дѣлаясь самосознающею. Благодаря ей, человѣкъ познаетъ объективный міръ какъ свою собственную природу, ибо мысль есть мышленіе мысли — ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις.

Еслибы въ этомъ сочиненіи мы занимались больше частными мнѣніями философовъ, чѣмъ ихъ методами и ихъ значеніемъ въ исторіи философіи, то мы бы должны были подробно остановиться на томъ различіи между первичными и вторичными свойствами тѣлъ, которое, согласно серу Вильяму Гамильтону, впервые установлено Аристотелемъ *). Точно также мы бы должны были коснуться и ученія о субстанціальныхъ формахъ, которое, впрочемъ, по словамъ Гамильтона, ложно приписывается Аристотелю (арабскими коментаторами, исказившими въ этомъ отношеніи систему Аристотеля). Затѣмъ, намъ нельзя было бы оставить безъ вниманія и теорію ассоціаціи идей, которую Гамильтонъ старается приписать Аристотелю, пуская въ ходъ для подкрѣпленія своего мнѣнія весь обширный арсеналъ аристотелевской эрудиціи, доказывающей, что Аристотель дѣйствительно обращалъ вниманіе на факты ассоціаціи, хотя не видно, чтобы онъ признавалъ ассо-

*) Hamilton's Reid., стр. 826.

ціацію великимъ закономъ умственной дѣятельности. Предѣлы нашего сочиненія не позволяютъ намъ, однако, отдалиться въ такой степени отъ нашей задачи, и мы припуждены оставить безъ вниманія даже такіе пункты въ системѣ Аристотеля, которые по преимуществу могли бы свидѣтельствовать о его выдающихся заслугахъ. Въ исторіи наукъ умѣстнѣе оцѣнить его энцеклопедическія знанія и его удивительную способность къ системазаціи *). Здѣсь же мы смотрѣли на него, какъ на философа, который, воспользовавшись всѣми результатами древней философіи, выработалъ изъ нихъ стройную систему, властвовавшую надъ міромъ въ теченіи двадцати столѣтій.

Платонъ былъ великимъ философомъ и писателемъ, не имѣвшимъ себѣ равнаго въ сочиненіи полемическихъ діалоговъ, и большинство людей, ищущее въ сочиненіи литературныхъ достоинствъ, поставитъ Платона выше его ученика, Аристотеля. Но, признавая неизмѣримое превосходство Платона, какъ писателя, я полагаю, однако, что какъ мыслитель онъ столь же неизмѣримо ниже Аристотеля; Аристотель, по нашему мнѣнію, — величайшій умъ древности, широко-объемлющій и въ то же время тонкій, терпѣливый, воспріимчивый и оригинальный. Онъ писалъ о политикѣ, и его трактатъ даже въ томъ несовершенномъ видѣ, въ какомъ онъ дошелъ до насъ, остается до сихъ поръ во многихъ отношеніяхъ лучшимъ сочиненіемъ по этому предмету. Онъ писалъ также о поэзіи, и мы видимъ, что немногіе сохранившіеся и разрозненные отрывки изобилуютъ весьма цѣнными деталями. Затѣмъ онъ писалъ также о естественной исторіи, и его наблюденія до сихъ поръ имѣютъ значеніе, точно такъ-же какъ и его соображенія. Наконецъ, онъ писалъ и о логикѣ, и въ теченіи многихъ столѣтій никто не могъ въ чемъ либо исправить его трактатъ. «Аристотель, говоритъ Гегель, проникъ въ обширный міръ явленій, и подчинилъ нашему пониманію всѣ его разнообразныя богатства; онъ обособилъ и положилъ начало большей части философскихъ наукъ. Благодаря ему, положительная наука распалась на цѣлый рядъ опредѣленій, философія же его полна самыхъ глубокихъ умозрительныхъ идей. Болѣе, чѣмъ кто либо другой, отличается онъ многосторонностью и философскимъ складомъ ума». Вообще, если большинство и отдаетъ предпочтеніе Платону, который, несмотря на трудности, встрѣчающіяся въ его сочиненіяхъ, доступнѣе Аристотеля, то тѣмъ не менѣе всѣ должны отнестись къ послѣднему съ уваженіемъ, какъ къ великому интеллектуальному феномену, которому едва ли можно подыскать какую либо параллель.

Его огромная ученость, замѣчательная проницательность, обширный кругъ его изслѣдованій, поразительное количество и несрав-

*) Если бы мнѣ удалось привести въ исполненіе давно задуманное намѣреніе написать въ pendant къ этой книгѣ біографическую исторію наукъ, то я попытался бы выставить Аристотеля въ этомъ свѣтѣ.

ненныя достоинства его сочиненій—все это дѣлаетъ его опаснымъ соперникомъ для его болѣе привлекательнаго учителя. «Читатель, переходящій отъ сочиненій Платона къ сочиненіямъ Аристотеля,— какъ прекрасно замѣчаетъ одинъ писатель, — прежде всего поражается полнымъ отсутствіемъ той драматической формы и того драматическаго чувства, съ которыми онъ такъ свыкся. Онъ уже не видитъ живыхъ людей, съ которыми онъ бесѣдовалъ. Онъ уже не находится среди Протагора, Продика и Гиппія, возлежащихъ на ложѣ и окруженныхъ толпой почтительно внимающихъ имъ учениковъ; прекращаются прогулки вдоль городской стѣны и чтенія у береговъ Илиса; нѣтъ болѣе оживленныхъ пировъ, дающихъ поводъ къ краснорѣчивымъ бесѣдамъ о любви, нѣтъ Критія, разсказывающаго о томъ, что онъ слышалъ въ дни своей юности, когда онъ еще не былъ тираномъ древней и славной республики; въ особенности нѣтъ Сократа, бывшаго центромъ всѣхъ этихъ различныхъ группъ, явственно и отчетливо выдѣляющагося теперь передъ ними какъ индивидуальный характеръ, и показывающаго, что самый тонкій изъ діалектиковъ можетъ быть въ то-же время превосходнѣйшимъ юмористомъ и человѣчнѣйшимъ изъ людей. Быть можетъ, всякій, не видя предъ собой этихъ прекрасныхъ и ясныхъ образовъ, почувствуетъ легкую грусть, но огромная часть читателей всетаки сознаетъ, что, разставшись съ столь разнообразными по содержанію платоновскими діалогами, она въ значительной степени вознаграждается за эти лишенія отчетливостью мысли и философскою серьезностью трактата. Внимать серьезнымъ разсужденіямъ о серьезныхъ предметахъ, слѣдить за спокойнымъ изложеніемъ мнѣній, не прерываемыхъ соображеніями вновь являющихся на сцену личностей, и въ особенности имѣть дѣло съ глубокомысленнымъ и осторожнымъ судьей, способнымъ и не отказывающимся составить положительное мнѣніе въ виду находящихся передъ нимъ фактовъ, все это — огромныя преимущества, и мы не напрасно будемъ разсчитывать найти у Аристотеля не только ихъ, но еще и множество другихъ достоинствъ» *).

ГЛАВА II.

ОБЩІЙ ВЗГЛЯДЪ НА СОКРАТОВСКОЕ ДВИЖЕНІЕ.

Для того, чтобы читателямъ яснѣе видна была историческая связь между различными умозрительными системами, мы должны сказать нѣсколько словъ о значеніи Сократовскаго движенія (такъ

*) *Морисъ, Moral and Metaphysical Philosophy.*

можетъ быть названъ періодъ отъ софистовъ до Аристотеля) въ исторіи философіи.

Мы уже видѣли, въ чемъ состояла роль самого Сократа. Онъ выступилъ на философское поприще во время господства крайняго скептицизма. Различныя попытки прежнихъ мыслителей всѣ окончились скептицизмомъ, которымъ искусно воспользовались софисты. Новый методъ Сократа лишилъ этотъ скептицизмъ всякаго значенія. Сократъ отвлекъ людей отъ метафизическихъ умозрѣній о природѣ, которыя приводили ихъ къ безысходнымъ сомнѣніямъ. Онъ убѣждалъ ихъ заглянуть внутрь себя. Имъ создана была нравственная философія, которую старались развить послѣдователи киренской школы и циники, но они взглянули на свою задачу односторонне, и потому попытка ихъ удалась только отчасти.

Платонъ, самый юный и наиболѣе замѣчательный изъ учениковъ Сократа, принялъ его методъ и далъ ему болѣе широкое примѣненіе. И въ его умозрѣніяхъ этика занимала главное мѣсто, физикѣ же онъ не придавалъ такого значенія, и она служила у него только средствомъ для поясненія этики. Истина, — Богоподобное бытіе, — къ созерцанію которой онъ призывалъ людей, говоря, что они должны сподобиться ея, всегда имѣла у Платона этическое назначеніе; люди должны искать ея ради собственнаго совершенствованія. Какъ жить жизнью боговъ? — такова основная проблема, рѣшеніемъ которой онъ занимался. Но въ его философіи былъ и зародышъ науки, который именно и былъ развитъ его ученикомъ, Аристотелемъ.

Между Сократомъ и Аристотелемъ громадная пропасть, но она заполнена Платоновской философіей. И въ методѣ, и въ ученіи Платона мы видимъ поворотный пунктъ движенія. Метафизическія воззрѣнія у него тѣсно связаны съ этическими принципами. Но у Аристотеля этика уже составляетъ отдѣльную отрасль философіи, метафизика и физика по преимуществу останавливаютъ на себѣ его вниманіе.

Одинъ изъ результатовъ вліянія Аристотеля состоялъ въ томъ, что философія снова попала въ то положеніе, изъ котораго вывелъ ее Сократъ, Аристотель снова выдвинулъ умозрѣніе на первый планъ. Но можно ли сказать, поэтому, что миссія Сократа не дала ничего въ конечномъ результатѣ? Ни въ какомъ случаѣ. Сократовская эпоха оказала человѣчеству двойную услугу, указавъ съ одной стороны на важность этической философіи и замѣнивъ, съ другой, методъ прежнихъ философовъ новымъ и несравненно лучшимъ методомъ, который удовлетворительно выполнялъ свое назначеніе въ теченіи нѣсколькихъ столѣтій.

Аристотель, приведя въ систему Сократовскій методъ и въ особенности включивъ физику и метафизику въ кругъ изслѣдованія, проложилъ путь для новой эпохи — эпохи скептицизма. Но это былъ уже не тотъ безпорядочный скептицизмъ безпомощно и на

угадъ философствовавшихъ мыслителей, который предшествовалъ Сократовскому періоду; это было методическое и догматическое ученіе о безсиліи философіи.

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

ВТОРОЙ КРИЗИСЪ ВЪ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ: СКЕПТИКИ, ЭПИКУРЕЙЦЫ, СТОИКИ И НОВАЯ АКАДЕМІЯ.

ГЛАВА I.

СКЕПТИКИ.

§ I. Пирронъ.

Среди интересной свиты, сопровождавшей Александра во время его похода въ Индію, находился серьезный, задумчивый человѣкъ, слѣдовавшій за нимъ изъ чисто философскихъ побужденій; это былъ Пирронъ, основатель скептической философіи. Бесѣдуя съ Индійскими т. наз. гимнософистами, онъ пораженъ былъ ихъ глубокой вѣрой въ ученіе, казавшееся ему столь страннымъ, и это зрѣлище умныхъ и трудолюбивыхъ людей, имѣющихъ такія странныя вѣрованія и дѣйствующихъ согласно имъ, навело его на размышленіе о сущности вѣры. Онъ уже ранѣе, подъ вліяніемъ философіи Демокрита, задавался вопросомъ о происхожденіи знанія и научился сомнѣваться, теперь же это сомнѣніе стало неодолимо.

Возвратившись домой, онъ поселился въ Элисѣ и здѣсь обратилъ на себя вниманіе тою практическою философіею, которую онъ развивалъ, равно какъ и своимъ простымъ образомъ жизни. Глубоко и безусловно скептическое отношеніе его ко всѣмъ умозрительнымъ доктринамъ выразилось въ немъ такъ-же, какъ и у Сократа: онъ сосредоточилъ все свое вниманіе на нравственныхъ принципахъ. Пирронъ былъ уступчиваго и спокойнаго нрава; онъ бралъ жизнь такою, какою находилъ ее, и руководился общими правилами, санкціонированными здравымъ смысломъ. Сократъ, напротивъ, былъ безпокойнаго характера и отличался подвижностью, всегда неутомимо вопрошая себя и другихъ, пренебрегая метафизическими воззрѣніями, но ревностно отыскивая истину. Пирронъ,

не удовлетворенный попытками своихъ предшественниковъ, бравшихся за разрѣшеніе великихъ проблемъ, пришелъ къ убѣжденію, что эти проблемы неразрѣшимы. Сократъ также чувствовалъ себя не удовлетвореннымъ, и онъ утверждалъ, что онъ ничего не знаетъ, но его сомнѣніе было дѣятельное, страстное, пытливое сомнѣніе, которое служило стимуломъ къ изслѣдованіямъ, но не было конечнымъ результатомъ всякаго изслѣдованія. Въ сомнѣніи Пиррона выражалось осужденіе всей философіи, сомнѣніе же Сократа вело къ основанію новой философіи. Жизнь обоихъ согласовалась съ ихъ ученіями. Пирронъ, великій жрецъ Элиса, жилъ и умеръ въ счастіи и мирѣ, окруженный всеобщимъ почетомъ *). Жизнь же Сократа прошла въ непрерывной борьбѣ, онъ никогда не былъ понятъ, онъ былъ осмѣянъ, какъ софистъ и погибъ, осужденный за богохульство.

Безполезно было бы пытаться возстановить въ точности ученіе Пиррона. Даже въ древности идеи его всегда смѣшивались съ воззрѣніями его послѣдователей и не могли быть выдѣлены въ самостоятельное цѣлое. Мы принуждены поэтому говорить о скептической доктринѣ въ томъ видѣ, въ какомъ она изложена и систематизирована Секстомъ Эмпирикомъ, этимъ проницательнымъ и весьма замѣчательнымъ писателемъ.

Опора скептицизма незыблема. Она заключается въ слѣдующемъ: нѣтъ *критерія* истины. Послѣ того, какъ Платонъ развилъ свою теорію идей, Аристотель доказалъ, что она вполнѣ субъективна и тѣмъ совершенно разрушилъ ее. Но, спрашивается, не была ли точно также субъективной и предложенная вмѣсто нея Аристотелемъ, теорія доказательства? Что такое эта хваленая логика, какъ не приведеніе въ порядокъ идей, добытыхъ первоначально посредствомъ чувства? Аристотель утверждалъ, что знаніе можетъ быть только знаніемъ феноменовъ, хотя онъ и сильно желалъ создать науку причинъ. Но что такое феномены? Феномены суть видимые образы явленій. Но гдѣ *критерій* истинности этихъ образовъ? Изъ чего можно убѣдиться, что эти образы въ точности соотвѣтствуютъ предметамъ? Хорошо извѣстно, что предметы кажутся намъ различными въ различныя времена; точно также они кажутся различными различнымъ людямъ и различнымъ животнымъ. Есть ли между этими образами какіе либо истинные образы? Если есть, то какіе это образы? и какимъ образомъ мы знаемъ о томъ, что они истинны?

А затѣмъ обратимъ вниманіе на слѣдующее. У насъ пять чувствъ, изъ которыхъ каждое указываетъ намъ на особое каче-

---

*) Всѣ разсказы, распространяемые о немъ, съ цѣлью пояснить, какъ отражалось вліяніе скептицизма на его жизни, слишкомъ тривіальны, чтобы стоило ихъ опровергать; они повидимому измышлены тѣми, которые полагаютъ, что Пиррону слѣдовало быть послѣдовательнымъ до нелѣпостей.

ство предмета. Такъ, когда передъ нами находится яблоко, то мы видимъ его, обоняемъ, осязаемъ, вкушаемъ и слышимъ звукъ, когда оно раскусывается. Зрѣніе, обоняніе, осязаніе, вкусъ и слухъ—все это пять различныхъ проявленій предмета, пять различныхъ сторонъ, съ которыхъ онъ намъ представляется. Еслибы у насъ было тремя чувствами болѣе, то и у предмета этого было бы три лишнихъ свойства и три лишнихъ проявленія; равнымъ образомъ, еслибы у насъ было тремя чувствами менѣе, то и у предмета этого недоставало бы трехъ качествъ. Зависятъ ли эти качества всецѣло отъ нашихъ чувствъ, или же они принадлежатъ самому предмету? И всѣ ли они, или только нѣкоторыя изъ нихъ принадлежатъ ему? Различіе впечатлѣній, производимыхъ предметомъ на различныхъ лицъ, доказываетъ, повидимому, что его качества зависятъ отъ чувствъ. Во всякомъ случаѣ это различіе показываетъ, что предметъ не даетъ всегда одного и того же ряда проявленій.

Все, что мы можемъ съ положительностью сказать, это то, что предметы *кажутся* намъ такими-то. Что у насъ есть такое-то ощущеніе — это справедливо, но мы не можемъ сказать, чтобы наши ощущенія были *истинными образами предмета*. Когда мы говоримъ, что находящееся предъ нами яблоко имѣетъ блестящую поверхность, что оно кругло, имѣетъ запахъ и сладко, то все это совершенно справедливо, если только мы желаемъ этимъ выразить, что это яблоко кажется такимъ *нашимъ чувствамъ*. Болѣе тупому или острому зрѣнію, иному обонянію, осязанію и вкусу яблоко можетъ показаться блѣднаго цвѣта, шероховатымъ, имѣющимъ неприятный запахъ и не вкуснымъ.

Философы утверждали, что они могутъ среди этой путаницы чувственныхъ впечатлѣній, отличить истинное отъ ложнаго; разумъ, говорили они, есть критерій истины и способенъ находить различіе между предметами. Въ этомъ согласны между собою Платонъ и Аристотель. Скептики же отвѣчали на это: прекрасно, пусть разумъ будетъ вашимъ критеріемъ; но чѣмъ вы докажете, что самъ этотъ критерій вашъ правильно распознаетъ предметы? Къ чувству вы не можете обратиться, такъ какъ вы уже отказались отъ него; вамъ слѣдуетъ искать опоры въ разумѣ, и мы спрашиваемъ васъ, чѣмъ докажете вы, что вашъ разумъ никогда не заблуждается. Гдѣ у васъ доказательства, что онъ всегда судитъ правильно? Для вашего критерія недостаетъ критерія, и такъ далѣе *до безконечности*.

Скептики говорятъ, и совершенно справедливо, что такъ какъ наше знаніе есть только знаніе феноменовъ, а не нуменовъ (ибо мы знаемъ предметы только такими, какими они *кажутся* намъ, а не каковы они *суть* на самомъ дѣлѣ), то всѣ попытки овладѣть тайны бытія напрасны; намъ могутъ быть доступны лишь проявленія. Но, хотя человѣкъ не можетъ овладѣть *абсолютной* истиной, хотя не можетъ существовать науки бытія, но за-то можетъ быть, конечно, наука о проявленіяхъ. Феномены, какъ говорятъ сами скептики, истинны какъ таковые. Все, что намъ поэтому остается

дѣлать, это наблюдать и группировать феномены, замѣчать законосообразность въ ихъ сосуществованіи и послѣдованіи и отыскивать связь между причиной и слѣдствіемъ. Такимъ путемъ возможно основать науку о проявленіяхъ, соотвѣтствующую нашимъ потребностямъ. Но вѣкъ, въ который жили скептики, не созрѣлъ для подобнаго взгляда. Скептики, доказавъ невозможность науки о бытіи, вообразили, что они этимъ самымъ доказали невозможность всякой науки и разрушили основы всякой достовѣрности. Достойно замѣчанія, что новѣйшіе скептики не сказали ничего, чего бы не заключалось въ принципахъ Пирронистовъ. Аргументы Юма, которыми онъ старался подорвать въ корнѣ всякую достовѣрность, отличаются отъ аргументовъ Пиррона только по изложенію, но въ основѣ своей они одинаковы и отвѣтъ на нихъ можетъ быть данъ тотъ же.

Ученіе скептиковъ имѣло отрицательный характеръ, а потому и вліяніе ихъ было лишь отрицательное; они служили нѣкоторымъ противовѣсомъ стремленію ума считать свои заключенія точными выраженіями фактомъ. Скептики умѣряли стремительность умозрительнаго духа и показали, что философія того времени со всѣми ея притязаніями покоится далеко не на такой твердой основѣ, какъ воображали ея представители. Любопытно, въ самомъ дѣлѣ, видѣть, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель, каждый по своему, усиленно стремились къ возрожденію разрушенной софистами философіи и какъ затѣмъ рука иконоборца снова уничтожаетъ ея ликъ, какъ безжалостная логика скептика подкопалась подъ это сооруженное съ такими усиліями зданіе и обратило его въ груду развалинъ, подобную той, на которой оно было воздвигнуто ранѣе. Слѣдуетъ замѣтить, что скептики не только не допускали, чтобы знаніе явленій могло бы какимъ либо образомъ вести къ познанію бытія,— они не только утверждали, что ощущеніе по своей природѣ обманчиво и что сужденія разума недостовѣрны, но они не оставили въ покоѣ и разрушили въ главныхъ частяхъ и тотъ методъ, который служилъ основаніемъ достовѣрности, методъ индукціи и опредѣленій.

О воззрѣніяхъ скептиковъ на индукцію Секстъ въ краткой, но полной интереса главѣ говоритъ такъ: «индукція есть заключеніе о всеобщемъ, выведенное изъ частнаго. Но такая индукція можетъ быть правильной лишь настолько, насколько частное согласуется съ всеобщимъ. Это всеобщее должно быть поэтому провѣрено, прежде чѣмъ приступать къ индукціи; единственный случай, не подходящій къ этому всеобщему, подорветъ истину индукціи» *).

Пояснимъ это примѣромъ. Положимъ, что рѣчь идетъ о томъ, что лебеди бѣлы. Лебеди называются бѣлыми, потому что отдѣльные лебеди, которые попадались намъ, бѣлы. Здѣсь общее (бѣлизна)

---

*) Pyrrhon. Hypot. т. II, гл. XV, стр. 94. Мы пользовались парижскимъ изданіемъ 1621 года, которое есть первое изданіе съ греческимъ текстомъ.

выведено путемъ индукціи изъ частныхъ фактовъ, и индукція эта правильна настолько, насколько всѣ отдѣльные лебеди бѣлы. Но существуютъ, однако, хотя и въ небольшомъ количествѣ, черные лебеди, и достаточно видѣть одного такого чернаго лебедя, чтобы прежняя индукція утратила свою истинность. Поэтому, говоритъ Секстъ, если вы не можете провѣрить, согласуется ли всеобщее съ каждымъ частнымъ фактомъ, т. е. если вы, въ нашемъ случаѣ, не можете доказать, что нѣтъ черныхъ лебедей, то и ваша индукція не можетъ быть вѣрной и точной. Но что такая провѣрка невозможна, это очевидно.

Въ слѣдующей главѣ Секстъ говоритъ объ опредѣленіяхъ. Скептики считали ихъ совершенно безполезными. Если мы понимаемъ то, что желаемъ опредѣлить, то мы понимаемъ это, не благодаря опредѣленію, а наоборотъ, мы составляемъ опредѣленіе потому, что понимаемъ опредѣляемое. Если же мы не знаемъ того, что желаемъ опредѣлить, то мы и не можемъ дать опредѣленія.

Скептики, подорвавъ довѣріе къ догматизму своихъ предшественниковъ, не замѣнили его, однако, своимъ собственнымъ догматизмомъ. Секстъ удачно охарактеризовалъ ихъ скептицизмъ, сравнивъ ихъ съ Демокритомъ и Протагоромъ. Демокритъ точно также утверждалъ, что нельзя полагаться на чувственное знаніе, но отсюда онъ заключилъ, что объекты не имѣютъ свойствъ, похожихъ на тѣ, которыя извѣстны намъ чрезъ посредство ощущенія. Скептики же удовольствовались только тѣмъ, что указали на недостовѣрность чувственнаго знанія, но не высказали опредѣленнаго мнѣнія о томъ, существуютъ ли качества предметовъ объективно или нѣтъ. Равнымъ образомъ и Протагоръ не довѣрялъ чувственному знанію и считалъ человѣка мѣриломъ истины. Но онъ предположилъ, что существуютъ постоянныя отношенія между измѣненіями матеріи и измѣненіями въ ощущеніи. Предположеніе это высказывалось имъ какъ догматъ, но для скептиковъ оно казалось сомнительнымъ.

Это отрицаніе достовѣрности во всемъ часто ставило скептиковъ въ забавное положеніе, какъ это видно изъ дошедшихъ до насъ многочисленныхъ разсказовъ. Такъ они говорили: «мы ничего не утверждаемъ, даже и того, что мы ничего не утверждаемъ». Если читатель обратится къ Мольеру, то онъ увидитъ, съ какимъ глубокимъ комизмомъ осмѣиваетъ онъ въ своемъ Mariage Forcé (дѣйствіе I, сцена 8) объясняемое скептиками различіе между предметомъ *кажущимся* и предметомъ *существующимъ*. Подобныя нелѣпости не могутъ занимать насъ здѣсь, и мы не безъ удовольствія оставляемъ ихъ, чтобы обратить вниманіе на болѣе замѣчательныя усилія человѣческаго ума.

ГЛАВА II.

ЭПИКУРЕЙЦЫ.

§ I. Эпикуръ.

Эпикурейцы осуждаются теперь за одно уже имя ихъ. Мы замѣтили выше, что обычный смыслъ, придаваемый слову «софистъ» противъ воли нашей вліяетъ на наше сужденіе о школѣ софистовъ, и что по винѣ этого намъ въ высшей степени трудно представить себѣ, чтобы всѣ они не были отъявленными негодяями. Равнымъ образомъ трудно отдѣлаться и отъ предубѣжденій противъ эпикурейцевъ, хотя историки въ настоящее время довольно единогласно высказываются въ томъ смыслѣ, что Эпикуръ велъ безупречную и добродѣтельную жизнь и въ ученіи своемъ настаивалъ на необходимости умѣренности и воздержанія.

Эпикуръ родился въ 109 ол. (342 до Р. Х.), по словамъ однихъ, на островѣ Самосѣ, а по словамъ другихъ—въ Гаргеттѣ, вблизи Аѳинъ. Его родители были бѣдны: отецъ его занимался преподаваніемъ грамматики. По словамъ Эпикура, онъ сталъ заниматься философіей очень рано,—на тринадцатомъ году жизни. Но это не должно казаться намъ страннымъ, если мы примемъ во вниманіе, что Эпикуръ относитъ начало своихъ философскихъ занятій ко времени тѣхъ первыхъ вопросовъ, которые занимаютъ и волнуютъ многихъ юношей, особенно же не лишенныхъ дарованія. Эпикуръ, безъ сомнѣнія, разумѣетъ ту пору своего дѣтства, когда онъ ставилъ въ тупикъ своего учителя какимъ либо непосильнымъ для него вопросомъ. Услыхавъ стихъ Гезіода, гдѣ говорится, что все произошло изъ хаоса, Эпикуръ спросилъ: «откуда же взялся хаосъ?»

«Откуда взялся хаосъ?» Не такого ли рода вопросы занимаютъ дѣятельный умъ ребенка? И не эти ли вопросы приводятъ насъ также и къ философіи? Къ философіи ему и указано было обратиться за разрѣшеніемъ своего вопроса. Случайно попались ему подъ руку сочиненія Демокрита, и онъ сталъ ревностно изучать ихъ; за этими сочиненіями послѣдовали другія, и послѣ того какъ его призваніе опредѣлилось, онъ сталъ обращаться ко многимъ знатокамъ философіи. Никто изъ нихъ не могъ однако привить ему какихъ либо твердыхъ убѣжденій. Они давали ему только намеки; но не могли указать ему, гдѣ истина. Онъ самъ поэтому сталъ работать надъ полученными отъ нихъ матерьялами, и въ концѣ концовъ выработалъ свою собственную систему, которая, какъ мы полагаемъ, давала ему право гордиться тѣмъ, что онъ самъ обязанъ своему образованію.

Ранніе годы жизни его прошли среди постояннаго движенія и дѣятельности. Онъ посѣтилъ Аѳины, когда ему было восемнадцать

лѣтъ, и пробылъ тамъ только одинъ годъ. Затѣмъ онъ былъ въ Колофонѣ, въ Митиленахъ и Лампсакѣ. Въ Аѳины онъ вернулся на тридцать шестомъ году жизни, и открылъ тамъ свою школу, оставаясь ея главою до самой своей смерти, послѣдовавшей въ 127 ол. (272 до Р. Х.).

Школа его находилась въ знаменитомъ саду, что такъ характеристично для его ученія. Платонисты имѣли свою Академическую рощу, аристотельянцы прогуливались по аллеямъ Ликея, циники брюзжали въ своихъ Циносаргахъ, стоики занимали Портикъ, у эпикурейцевъ же былъ свой садъ.

Здѣсь, въ этомъ уединенномъ саду, въ сообществѣ своихъ друзей, Эпикуръ провелъ мирную жизнь среди удовольствій и занятій философіей. Извѣстно, что между эпикурейцами существовала тѣсная дружба. Во времена всеобщей нужды и голода они оказывали другъ другу поддержку, какъ бы свидѣтельствуя о томъ, что пиѳагорейскій принципъ общности имущества былъ излишнимъ между друзьями, которые могутъ положиться другъ на друга. У входа въ садъ они помѣстили слѣдующую надпись: «гостепріимный владѣлецъ этого жилища, гдѣ вы найдете удовольствіе—высшее благо,—предложитъ вамъ въ волю ячменныхъ пироговъ и напоитъ васъ свѣжей водой изъ источника. Въ этомъ саду искуственныя лакомства не будутъ раздражать вашего аппетита, но вы удовлетворите его естественными способами. Желаете ли вы хорошо провести время?» Садъ эпикурейскій часто, однако, назывался свинымъ хлѣвомъ, а самое имя эпикурейца сдѣлалось синонимомъ чувственнаго человѣка. Но несмотря на то, что у Эпикура было множество враговъ, ни древніе, ни новѣйшіе критики его не нападали на его личный характеръ. Діогенъ Лаэртскій, подробно разбиравющій нѣкоторыя изъ обвиненій противъ Эпикура, безъ труда опровергаетъ ихъ ссылкою на факты; новѣйшимъ же писателямъ легко удалось открыть источникъ тѣхъ клеветъ, которыя взводились противъ него въ древности. По большей части всѣ эти клеветы пущены въ ходъ стоиками. Ученіе, подобное эпикурейскому, во всѣ времена могло бы быть предметомъ грубыхъ искаженій. Но если еще принять во вниманіе какъ ту эпоху, такъ и рѣзкій контрастъ этого ученія съ доктриной стоиковъ, то неудивительно, если разногласіе между этими враждебными школами обострилось и стало выражаться въ грубой клеветѣ. Обычное слѣдствіе умственныхъ несогласій состоитъ въ томъ, что мы приписываемъ своему противнику выведенныя нами изъ его мнѣній заключенія, какъ будто не подлежитъ никакому сомнѣнію, что онъ вывелъ бы ихъ и самъ. Наши мнѣнія, конечно, согласуются съ трезвой нравственностью, въ этомъ мы убѣждены; но разъ въ насъ есть такое убѣжденіе, мы естественно заключаемъ, что противоположное мнѣніе безнравственно. Противникъ нашъ придерживается взглядовъ противоположныхъ нашимъ, слѣдовательно, безнравственныхъ, и мы начинаемъ говорить о его безнравственности, какъ о безспорномъ фактѣ. Притомъ, мы упу-

скаемъ однако изъ виду одно маленькое обстоятельство, именно то, что противникъ нашъ поступаетъ въ отношеніи къ намъ совершенно также, и что мы думаемъ о немъ, то и онъ думаетъ о насъ.

Стоики чувствовали невыразимое отвращеніе къ слабости и изнѣженности эпикурейцевъ. Эпикурейцы же относились съ такимъ же отвращеніемъ къ неестественной суровости и преувеличеніямъ стоиковъ. Они осыпали другъ друга бранью. Но обвиненія противъ эпикурейцевъ встрѣчали въ публикѣ больше довѣрія, чѣмъ обвиненія противъ стоиковъ вслѣдствіе того, что послѣдніе какъ своими дѣйствіями, такъ и ученіемъ оказывали болѣе импонирующее вліяніе на умы.

Эпикуръ, какъ говорятъ, былъ самымъ плодовитымъ изъ греческихъ философовъ, за исключеніемъ Хризиппа. Хотя ни одно изъ сочиненій его не дошло до насъ, но за то сохранилось множество отрывковъ изъ нихъ, и вообще подлинность его мнѣній подтверждается многочисленными данными, такъ что мало писателей, о воззрѣніяхъ которыхъ мы могли бы говорить съ бо́льшею положительностью. Къ этому можно еще прибавить, что ученіе эпикурейцевъ, само по себѣ, не трудно для пониманія.

Эпикуръ не представляетъ никакого сходства ни съ Платономъ, ни съ Аристотелемъ. Различіе между ними выражается прежде всего въ неодинаковомъ пониманіи ими философіи, которую Эпикуръ считалъ искусствомъ жить, а не искусствомъ находить истину. Философія, говорилъ онъ, есть та сила (ἐνέργεια), посредствомъ которой разумъ ведетъ человѣка къ счастью. Къ спеціальнымъ философскимъ изслѣдованіямъ онъ относился съ пренебреженіемъ; они въ его глазахъ не только были ненадежны, но и ни чуть не способствовали счастью. Логика, какъ орудіе философіи, также не пользовалась его расположеніемъ. Система его была такимъ образомъ лишь особенная форма скептицизма, вытекавшая изъ его недовольства прежними системами. Сократъ думалъ, что главною цѣлью изслѣдованія должна быть наша природа, но человѣкъ по его мнѣнію долженъ вопрошать эту природу не изъ простаго любопытства и не ради того, чтобы обогатить себя знаніями, но для того, чтобы усовершенствовать свою природу, для того, чтобы, опредѣливъ размѣры своихъ способностей, дать имъ надлежащее направленіе. Цѣлью всѣхъ такихъ изслѣдованій должно быть счастіе. Но что такое счастіе? На этотъ счетъ философы расходятся между собою; всѣ они указываютъ на пути, ведущіе къ этому счастью, но оказывается, что все это различные пути. Какъ понимать счастіе — объ этомъ еще не такъ спорятъ, какъ о тѣхъ средствахъ, которыми оно достигается *). Мы видѣли уже, что послѣдователи ки-

*) На одномъ митингѣ соціалистовъ, собравшемся въ Лондонѣ для обсужденія въ дружеской бесѣдѣ средствъ для пересозданія міра, Пьеръ Леру всталъ съ своего мѣста и обратился къ своимъ сотоварищамъ съ такими словами: «Nous voulons arriver au paradis, n'est-ce pas? n'est-ce pas? Eh bien! il ne s'agit que d'y arriver! voilà!»

ренской школы и циники, рѣшая этотъ послѣдній вопросъ, пришли къ совершенно противоположнымъ результатамъ; теперь же борьба снова возобновилась на той же почвѣ между эпикурейцами и стоиками.

Эпикуръ, подобно Аристиппу, утверждалъ, что счастіе состоитъ въ удовольствіи; всѣ животныя инстинктивно стремятся къ нему и инстинктивно избѣгаютъ страданія. Человѣкъ долженъ сознательно дѣлать то, что животныя дѣлаютъ по инстинкту. Всякое удовольствіе, само по себѣ, хорошо, но въ сравненіи съ другимъ, оно можетъ быть зломъ. Философъ отличается отъ обыкновеннаго человѣка тѣмъ, что хотя оба они стремятся къ удовольствію, но первый знаетъ, какъ избѣгать тѣхъ наслажденій, за которыми слѣдуетъ страданіе и непріятности, тогда какъ обыкновенный человѣкъ ищетъ только непосредственнаго наслажденія. Философъ можетъ предвидѣть послѣдствія своихъ дѣйствій, а это даетъ ему возможность не только избѣгать наслажденій, влекущихъ за собой печальные результаты, но и переносить тѣ страданія, за которыми слѣдуетъ превосходящее ихъ своею силою удовольствія.

Истинное счастіе состоитъ не въ минутномъ наслажденіи, а въ наслажденіи въ теченіи всей жизни. Не интенсивность, а равномѣрность наслажденія, не развратъ сегодня и пресыщеніе завтра, а одинаковое наслажденіе круглый годъ. Доставлять удовольствіе можетъ только добродѣтельная жизнь; что же касается физическихъ наслажденій, то хотя ими и не слѣдуетъ пренебрегать, но они незначительны въ сравненіи съ душевными наслажденіями. Первыя минутны, послѣднія обнимаютъ прошедшее и будущее. Отсюда золотое правило воздержанія. Эпикуръ не только настаивалъ на умѣренности ради продолжительности наслажденія, но онъ невысоко ставилъ всякую изысканность въ наслажденіи и даже нѣсколько презрительно относился къ ней. Онъ употреблялъ простую пищу и въ умѣренномъ количествѣ. Не воспрещая роскоши, Эпикуръ находилъ, однако, что безъ нея удовольствіе чище и продолжительнѣе; на этомъ принципѣ и основаны были крайнія ученія циниковъ и стоиковъ. Они также предпочитали простоту роскоши, но они зашли въ этомъ отношеніи слишкомъ далеко. Довольство малымъ, въ глазахъ Эпикура, было великимъ благомъ; онъ говорилъ, что богатство состоитъ не въ обладаніи значительнымъ имуществомъ, а въ томъ, чтобы имѣть скромныя потребности. Онъ не настаивалъ на ограниченіи человѣческихъ наслажденій, напротивъ, онъ желалъ, чтобы человѣкъ умножалъ ихъ всякими средствами, но онъ хотѣлъ также, чтобы человѣкъ *способенъ* былъ довольствоваться малымъ, такъ какъ это даетъ возможность легче переносить бѣдствія и возвышаетъ цѣну удовольствій, вслѣдствіе ихъ рѣдкости. Человѣку, который ведетъ простой образъ жизни, нечего опасаться бѣдности и онъ болѣе способенъ цѣнить и изысканныя удовольствія.

Добродѣтель, по ученію Эпикура, основана на свободной волѣ и разумѣ, которые неотдѣлимы другъ отъ друга. Безъ свободной

воли разумъ игралъ бы пассивную роль, а безъ разума свободная воля была бы слѣпа. Поэтому все, что есть въ человѣческихъ дѣйствіяхъ добродѣтельнаго или порочнаго, зависитъ отъ *знанія и воли* человѣка. Цѣль философскаго воспитанія состоитъ въ томъ, чтобы пріучить умъ къ точному сужденію, а волю развить такъ, чтобы человѣкъ способенъ былъ къ мужественной рѣшимости.

Изъ этого бѣглаго очерка этической доктрины Эпикура можно видѣть, какъ легко было противникомъ нападать на нее, а приверженцамъ защищать ее. Вообще она была растяжима и носила неопредѣленный характеръ, что давало возможность каждому приспособить ее или къ своимъ добродѣтелямъ или къ своимъ порокамъ. Сластолюбецъ можетъ найти въ ней поощреніе своимъ наклонностямъ, для человѣка же умѣреннаго она представляетъ научное оправданіе воздержанія.

Эпикуреизмъ, давая возможность человѣку правильно опредѣлить нравственную цѣль своего существованія и показывая ему, въ чемъ состоитъ счастіе, долженъ былъ, однако, считаться съ многочисленными помѣхами, препятствующими человѣку трезво относиться къ жизни. Этими помѣхами были иллюзіи человѣка, его предразсудки, заблужденія и его незнаніе. Незнаніе бываетъ двоякаго рода: во первыхъ, незнаніе законовъ, управляющихъ внѣшнимъ міромъ; оно порождаетъ нелѣпыя суевѣрія и наполняетъ душу ложными страхами и ложными надеждами; отсюда необходимость нѣкотораго знакомства съ физикой. Во вторыхъ, человѣкъ не знаетъ своей собственной природы; поэтому необходимо знакомство съ эпикурейской логикой, извѣстной подъ именемъ *каноновъ*, представляющихъ собраніе правилъ относительно человѣческаго разума и умѣнья пользоваться имъ.

Эпикурейская психологія и физика заимствованы у Демокрита. Атомы, изъ которыхъ состоитъ вселенная, постоянно отдѣляютъ отъ себя нѣкоторыя частицы, ἀπορροαί; частицы эти, приходя въ соприкосновеніе съ чувствами, даютъ ощущеніе, αἴσθησις. Но Эпикуръ не считалъ эти ἀπορροαί *образами* атомовъ; по его мнѣнію, частицы эти представляли нѣкоторое сходство съ своими атомами, но онъ не могъ сказать въ чемъ оно состоитъ и какъ далеко оно простирается. Всякое ощущеніе, по его ученію, истинно, какъ ощущеніе, и въ качествѣ таковаго оно не подлежитъ ни подтвержденію, ни опроверженію; оно есть ἄλογος. Ощущеніе сумасшедшаго или спящаго человѣка также истинно, и хотя между ощущеніями этихъ лицъ и ощущеніями здоровыхъ и бодрствующихъ людей есть разница, но Эпикуръ самъ признавалъ, что онъ не въ состояніи опредѣлить—въ чемъ она состоитъ. Однако, одни ощущенія еще не составляютъ знанія; у человѣка есть способность образованія представленій, πρόληψις, которая развивается изъ постоянно повторяющагося ощущенія. Эта способность состоитъ въ воспоминаніи о различныхъ ощущеніяхъ, или, какъ сказалъ бы Аристотель, въ выводѣ общей идеи изъ отдѣльныхъ ощущеній. Изъ представленій

образуются общія идеи, δόξαι, и въ этихъ-то общихъ идеяхъ и встрѣчаются ошибки. Ощущеніе можетъ быть разсматриваемо или въ отношеніи къ своему объекту, или въ отношеніи къ тому, кѣмъ оно испытывается; въ послѣднемъ случаѣ оно бываетъ пріятно или непріятно, и обращаетъ чувства, τὰ πάθη, въ основу всякой нравственности.

Если такова основа, то не трудно угадать, каково воздвигнутое на ней зданіе. Коль скоро пріятныя и непріятныя ощущенія служатъ источникомъ всѣхъ нравственныхъ явленій, то никакого другаго нравственнаго правила не можетъ быть, кромѣ того, чтобы стремиться къ пріятному и избѣгать непріятнаго; все, что доставляетъ удовольствіе, становится такимъ образомъ главною цѣлью жизни.

Физика Эпикура до такой степени походитъ на физику Демокрита, что совершенно нѣтъ необходимости говорить здѣсь объ ней *).

Бросая взглядъ на воззрѣнія Эпикура, мы находимъ и въ нихъ слѣды того скептицизма, который несовершенная философія того времени многимъ прививала въ той или другой формѣ. Послѣдствіемъ этого скептицизма было стремленіе искать убѣжища въ морали и основывать этику на философскихъ началахъ. Попытка Эпикура въ этомъ послѣднемъ направленіи не имѣла успѣха, потому что избранная имъ основа была не достаточно широка, но самая попытка достойна вниманія, такъ какъ она составляетъ характеристическую черту всего сократовскаго движенія. Сократовскій методъ имѣлъ собственно назначеніемъ возсозданіе философіи, но цѣль этого возсозданія была лишь нравственная. Сократъ первый низвелъ философію съ облаковъ, онъ же первый положилъ ее въ основу нравственности, а затѣмъ и всѣ его послѣдователи, также какъ и созданныя ими школы, стремились такъ или иначе къ тѣмъ же цѣлямъ. Въ эпикурейцахъ мы должны видѣть людей, которые попытались взяться за рѣшеніе великой проблемы, но не имѣли полнаго успѣха потому, что они обратили вниманіе только на одну сторону ея.

ГЛАВА III.

СТОИКИ.

§ I. Зенонъ.

Школа стоиковъ состояла изъ такого множества членовъ, между которыми многіе пользовались извѣстностью, что пришлось бы на-

*) Физика Эпикура изложена Лукреціемъ, требующимъ признанія за Эпикуромъ выдающейся оригинальности, съ чѣмъ, однако, историческая критика не можетъ согласиться.

писать цѣлую книгу, еслибы мы вздумали останавливаться на каждомъ изъ нихъ. Въ составъ ея входили, начиная отъ Зенона, основателя школы, и кончая Брутомъ и Маркомъ Антониномъ, многіе изъ достойнѣйшихъ грековъ и римлянъ, но и не мало шарлатановъ. Мы охотно дали бы мѣсто въ этомъ сочиненіи нѣсколькимъ представителямъ этой школы, но, къ сожалѣнію, приходится ограничиться кѣмъ-либо однимъ изъ нихъ, и мы избрали Зенона.

Онъ родился въ Цитіумѣ, на островѣ Кипрѣ; это былъ небольшой городокъ, основанный Финикіянами, но населенный Греками. Годъ рожденія Зенона неизвѣстенъ. Отецъ его былъ купецъ, и сынъ помогалъ ему въ торговлѣ, пока, послѣ одной изъ поѣздокъ въ Аѳины, онъ не привезъ съ собой нѣсколькихъ сочиненій философовъ Сократовской школы. Зенонъ сталъ жадно и страстно изучать ихъ, и это опредѣлило его карьеру.

Когда ему было около тридцати лѣтъ, онъ отправился по дѣламъ и ради развлеченія въ Аѳины, представлявшія великій торговый и философскій рынокъ. Потерпѣвъ, однако, кораблекрушеніе, онъ лишился всего своего цѣннаго груза, состоявшаго изъ финикійскаго пурпура. Зенонъ попалъ такимъ образомъ въ нищету, и охотно примкнулъ къ циникамъ, показная и хвастливая нищета которыхъ увлекала тогда многихъ.

Существуетъ анекдотъ о томъ, какъ однажды, читая въ лавкѣ одного книгопродавца *Memorabilia* Ксенофонта, онъ пришелъ въ такой восторгъ, что спросилъ, гдѣ бы можно встрѣтить такихъ людей. Въ это время проходилъ мимо лавки циникъ Кратъ. Книгопродавецъ указалъ на него Зенону и посовѣтовалъ ему обратиться къ нему. Зенонъ такъ и поступилъ и сталъ ученикомъ Крата. Но онъ недолго пробылъ въ этой роли. Грубость маneръ циниковъ, не имѣвшая ничего общаго съ истинной простотой, а также ихъ неспособность къ умозрѣнію скоро заставили его искать себѣ учителя гдѣ либо въ другомъ мѣстѣ. Такого учителя онъ и нашелъ въ Стильпонѣ Мегарійскомъ. Зенонъ научился отъ него искусству вести споры, которое онъ впослѣдствіи и пускалъ въ ходъ съ такимъ успѣхомъ.

Но мегарійская доктрина не вполнѣ удовлетворяла его. Онъ готовъ былъ позаимствоваться свѣдѣніями у Стильпона, но послѣдній не всему могъ научить, и Зенонъ обратился къ толкователямъ Платона, Ксенократу и Полемону. Въ философіи Платона былъ, какъ уже замѣчено выше, зародышъ стоицизма, но въ ней же было и много такого, что противорѣчило стоицизму, и потому-то, какъ мы полагаемъ, и она не удовлетворила Зенона.

Послѣ двадцати лѣтъ усиленныхъ занятій во всѣхъ этихъ школахъ, Зенонъ открылъ свою собственную, въ которой излагалъ результаты изслѣдованій всѣхъ изученныхъ имъ философовъ. Школа его находилась въ Стоѣ, или въ Портикѣ, который служилъ нѣкогда мѣстомъ собранія поэтовъ и былъ украшенъ картинами Полигнота. Отъ этой Стои и школа получила свое названіе.

Какъ человѣкъ, Зенонъ заслуживалъ глубокаго уваженія. Хотя онъ и раздѣлялъ воззрѣнія циниковъ, но ему чужды были ихъ грубость, наглость и аффектація. Онъ былъ высокаго роста и строенъ, и хотя тѣлосложеніе его было слабое, но онъ дожилъ до преклоннаго возраста, отличаясь строгою воздержанностью и питаясь главнымъ образомъ винными ягодами, хлѣбомъ и медомъ. На челѣ его лежала печать мысли, придававшая ему суровый видъ, который такъ согласовался съ серьезнымъ характеромъ его ученія. Аѳиняне относились къ нему съ такимъ почтеніемъ и уваженіемъ, что ввѣрили ему ключи отъ цитадели, а когда онъ умеръ, поставили ему бронзовый памятникъ. По поводу его смерти разсказываютъ, что, уже будучи восьмидесяти девяти-лѣтнимъ старикомъ, онъ однажды упалъ, торопливо выходя изъ школы и сломалъ себѣ палецъ. Сознаніе своей безпомощности такъ сильно подѣйствовало на него, что, ударивъ о землю ногой, онъ воскликнулъ: «къ чему оставаться въ такомъ жалкомъ положеніи? Земля, я повинуюсь твоему призыву»! Онъ вернулся домой и задушилъ себя.

Въ исторіи человѣчества есть періоды, когда общество, повидимому, распадается, когда старыя вѣрованія теряютъ свою силу, а новыя не находятъ себѣ приверженцевъ, когда зритель видитъ, какъ колеблется все зданіе, около котораго толпятся его сограждане или въ мрачномъ отчаяніи, или въ легкомысленномъ расположеніи къ издѣвательству, и видя это, онъ чувствуетъ, что спасеніе еще возможно, если у людей достанетъ смѣлости, онъ возвышаетъ свой голосъ, обращаясь съ предостереженіемъ и увѣщаніемъ, онъ убѣждаетъ людей измѣрить опасность и ужаснуться ей, признать возможность спасенія и выказать рѣшимость. Онъ развиваетъ предъ ними идеи, которыхъ они никогда не слышали, или, слыша ихъ, никогда не обращали вниманія; силою своего глубокаго убѣжденія собираетъ онъ вокругъ себя нѣсколько вѣрующихъ и спасаетъ ихъ. Если соціальная анархія не слишкомъ широко распространилась, онъ спасаетъ также и свою страну, давая новое направленіе ея силамъ. Но если страна безповоротно осуждена на гибель, онъ лишь обнаруживаетъ благородное, но тщетное усиліе, и «оставляетъ потомству незапятнанное имя».

Такимъ человѣкомъ былъ Зенонъ. Греція приходила въ упадокъ, но надежда на ея возрожденіе еще оставалась. Широко распространившійся недугъ быстро истощалъ ея жизненныя силы. Скептицизмъ, индифферентизмъ, чувственность, эпикурейская изнѣженность находили лишь противовѣсъ въ великолѣпныхъ, но туманныхъ твореніяхъ Платона, или въ пространной, но смутно понимаемой системѣ Аристотеля. Греческая цивилизація быстро клонилась къ упадку. Еще не много времени, — и Римъ, питомецъ волчицы, займетъ то мѣсто, которое нѣкогда Греція съ гордостью занимала, — мѣсто авангарда европейской цивилизаціи; могучій Римъ приметъ изъ слабыхъ рукъ Греціи то достояніе, хранить которое она болѣе недостойна. Предчувствіе грядущей славы Рима

нашлось въ душѣ Зенона. Ему присущи были та энергія и строгая простота, которыя завоевали міръ. Онъ глубоко уважалъ нравственное достоинство человѣка, что и составляло славу Рима, когда онъ еще не старался подражать въ упоеніи своими успѣхами древней Элладѣ, домогаясь ея литературной и философской славы. Зенонъ-стоикъ былъ Римляниномъ по духу, и вотъ почему въ числѣ его учениковъ было столько благородныхъ римлянъ; онъ разгадалъ потребности ихъ духовной жизни.

Встревоженный скептицизмомъ, который, казалось, неизбѣжно слѣдовалъ за всякими метафизическими умозрѣніями, Зенонъ, подобно Эпикуру, сосредоточилъ все свое вниманіе на морали. Его философія хвалилась своимъ преимущественно практическимъ характеромъ и своею тѣсною связью съ обыденной жизнью. Такая философія, по воззрѣнію Зенона должна имѣть въ виду не столько человѣческія наслажденія, сколько добродѣтель. Но добродѣтель эта должна заключаться не въ философствованіи и умозрѣніи, а въ дѣятельной жизни, ибо что такое добродѣтель? Добродѣтель есть мужество. Но какими качествами долженъ обладать мужъ? Не очевидно ли, что это должны быть качества столько же дѣятельнаго, сколько и мыслящаго существа? И можетъ ли добродѣтель исключать или пренебрегать дѣятельностью? Люди созданы, какъ полагали Платонъ и Аристотель, для одного только умозрѣнія; но мудрость—не единственная цѣль человѣка. Точно такъ-же люди не созданы, какъ воображалъ Эпикуръ, для одного наслажденія; человѣкъ обязанъ также что-либо дѣлать, онъ долженъ быть чѣмъ-либо. Философія—великое дѣло, но она не все; наслажденіе же ничтожно, и еслибъ оно и имѣло больше смысла, оно всетаки не обнимало бы всей дѣятельности человѣка.

Поэтому цѣль существованія человѣка состоитъ не въ томъ, чтобы быть мудрымъ или наслаждаться, но въ томъ, чтобы быть добродѣтельнымъ, въ томъ, чтобы проявлять на дѣлѣ свое мужество. Философія и служитъ средствомъ для этой цѣли, наслажденіе также можетъ служить этимъ средствомъ, но и философія, и наслажденіе имѣютъ лишь второстепенное значеніе. Прежде чѣмъ вести добродѣтельную жизнь, слѣдуетъ узнать, что такое добродѣтель. Зенонъ вмѣстѣ съ Сократомъ полагалъ, что добродѣтель есть пониманіе того, что такое добро, порокъ же есть ничто иное, какъ заблужденіе. Если знать, что такое добро, все равно, что стремиться и дѣлать его, то задачу наставника легко опредѣлить: ему слѣдуетъ только выяснить природу человѣческаго знанія и показать, въ какомъ отношеніи человѣкъ стоитъ къ вселенной.

Такимъ образомъ у Зенона, какъ и у Сократа, нравственность неразрывно связана съ философіею, и въ особенности съ психологіею. Краткій очеркъ этой психологіи необходимъ, поэтому, для объясненія морали стоиковъ.

Зенонъ совершенно отвергалъ Платоновскую теорію знанія и держался, хотя и съ нѣкоторыми измѣненіями, теоріи Аристотеля.

«Воспоминаніе» и «идеи» были для него только слова. Идеи онъ считалъ общими понятіями, которыя составляются умомъ, путемъ сравненія частностей. Чувство доставляетъ весь матерьялъ для знанія, разумъ же есть зиждущая сила, обработывающая этотъ матерьялъ. Но всѣ утверждающіе, что чувства доставляютъ матерьялъ для знанія, наталкиваются на слѣдующій затруднительный пунктъ. Какимъ образомъ чувства воспринимаютъ предметы? Какое отношеніе существуетъ между чувствомъ и ощущаемымъ предметомъ? Чѣмъ мы можемъ доказать, что наше ощущеніе вполнѣ соотвѣтствуетъ предметамъ? Затрудненіе это серьезно, и оно давно уже чувствовалось философами. Можно сказать, что это жизненный вопросъ философіи, отъ рѣшенія котораго въ значительной мѣрѣ зависитъ рѣшеніе всѣхъ другихъ вопросовъ. Пояснимъ примѣромъ, въ чемъ онъ состоитъ.

На разстояніи пятидесяти ярдовъ вы усматриваете башню; она кругла. Что вы разумѣете, говоря, что она кругла? Вы хотите сказать, что произведенное на ваше зрѣніе впечатлѣніе походитъ на впечатлѣнія, производимыя на васъ какими-либо другими предметами, напримѣръ, деревьями, вообще предметами, которые вами и всѣми людьми называются круглыми. Если предположить, что вы никогда не подойдете ближе къ этой башнѣ, то вы всегда будете думать, что она кругла, такъ какъ она вамъ *кажется* такою. Но, приблизившись къ ней, вы найдете, что башня четырехугольна, а не кругла, и затѣмъ вы начнете доискиваться, отчего зависитъ такая разница въ вашихъ ощущеніяхъ. Башня казалась вамъ круглою, когда вы были отдалены отъ нея, тѣмъ не менѣе вы говорите теперь, что она на самомъ дѣлѣ четырехугольна. Нѣкоторое знаніе оптики, повидимому, могло бы разъяснить эту разницу, но въ сущности оно не разъясняетъ ея. На разстояніи пятидесяти ярдовъ, говорите вы, башня кажется круглою, но на самомъ дѣлѣ она четырехугольна. Мы же говоримъ вамъ: на разстояніи пятидесяти ярдовъ башня кажется круглою, а на разстояніи одного ярда она *кажется* четырехугольною; между тѣмъ на самомъ дѣлѣ она (не *есть*) ни кругла, ни четырехугольна; «круглый» и «четырехугольный»—наши понятія, а не свойства предметовъ; это то, что существуетъ субъективно, а не объективно.

Къ такому выводу пришли и древніе скептики, но они не остановились на этомъ. Такъ какъ этими выводами уничтожается всякая достовѣрность чувственнаго знанія, а между тѣмъ чувство необходимо признать все-таки единственнымъ источникомъ знанія, то скептики пришли къ заключенію, что всякое знаніе — обманъ. Только послѣдующіе вѣка въ состояніи были найти исходъ изъ этой дилеммы, т. е. признавъ недостовѣрность чувственнаго знанія, примирить эту идею съ естественнымъ стремленіемъ человѣка мыслить, примирить скептицизмъ и съ вѣрою, и съ разумомъ.

Всѣ утверждавшіе, что чувства даютъ истинное знаніе о предметахъ, дѣйствующихъ на нихъ, принуждены были найти какую-либо

гипотезу для объясненія отношенія, существующаго между объектомъ и субъектомъ, предметомъ и чувствомъ. Мы уже видѣли, что для этой цѣли изобрѣтены были εἴδολα, — воздушные, истекающіе отъ предметовъ, образы, при посредствѣ которыхъ устанавливалась прямая связь между субъектомъ и объектомъ. Зенонъ довольно ясно понималъ, что отдѣляющійся отъ объекта воздушный образъ способенъ давать представленіе только о поверхности предметовъ, если только онъ вообще можетъ давать о ней правильное представленіе. Поэтому гипотеза, предполагающая существованіе εἴδολα, могла бы служить лишь объясненіемъ видимыхъ проявленій объекта, тогда какъ вопросъ состоитъ не въ томъ, какъ воспринимаемъ мы проявленія, а въ томъ, какъ воспринимаются самые объекты. Если воспринимается только ихъ поверхность, то знаніе наше есть лишь знаніе феноменовъ, и мы, слѣдовательно опять во власти скептиковъ.

Зенонъ оцѣнилъ всю трудность этого вопроса и старался побѣдить ее. Однако, его собственная гипотеза, хотя она и болѣе понятна, лишена всякаго основанія. Онъ принималъ, что чувство способно проникнуть далѣе проявленій и воспринять самую субстанцію. Взгляды Зенона на этотъ предметъ излагаются вообще весьма сбивчиво; наиболѣе надеженъ въ этомъ отношеніи Секстъ Эмпирикъ, и мы будемъ поэтому опираться исключительно на его свидѣтельство. Въ своемъ сочиненіи, направленномъ противъ логиковъ, онъ говоритъ: «Стоики утверждали, что человѣкъ обладаетъ однимъ критеріемъ истины, который они называли каталептическимъ *фантазмомъ* (τὴν καταλεπτικὴν φαντασίαν, т. е. чувственнымъ познаніемъ)». Прежде всего нужно уяснить себѣ, что они разумѣли подъ словомъ фантазмъ или представленіе. Фантазмъ, говорили они, есть *впечатлѣніе*, *произведенное въ умѣ* (τύπωσις ἐν ψυχῇ); но затѣмъ начинаются между ними разногласія. Клеантъ говорилъ, что впечатлѣніе это похоже на знакъ отъ приложенія печати къ воску, τοῦ κηροῦ τύπωσιν. Хризиппъ же считалъ это нелѣпостью, ибо въ такомъ случаѣ, говорилъ онъ, вслѣдствіе нашей способности воспринимать нѣсколько объектовъ въ одно и то же время, душа получала бы нѣсколько впечатлѣній или знаковъ. Онъ утверждалъ, что Зенонъ считалъ впечатлѣніе лишь *измѣненіемъ* (ἑτεροίωσις) и что онъ уподоблялъ душу воздуху, въ которомъ, когда раздаются одновременно разные голоса, совершаются одновременно же различныя измѣненія, между тѣмъ какъ голоса не смѣшиваются. Подобнымъ же образомъ и въ душѣ совмѣщаются различныя воспріятія, соотвѣтствующія различнымъ объектамъ.

Все это весьма остроумно, понятіе же объ ощущеніи. какъ объ измѣненіи души, глубоко проникаетъ въ весьма темную область психологіи. Но проливая нѣкоторый свѣтъ на этотъ вопросъ, гипотеза эта создаетъ, однако, и новое затрудненіе. Если душа испытываетъ измѣненія, то не оказываетъ ли она въ свою очередь измѣняющаго вліянія? Если подлить къ водѣ вина, то оно измѣнитъ воду, но и вода измѣнитъ вино. Не можетъ быть дѣйствія безъ

реакціи. Если передъ моими глазами находится камень, то онъ измѣняетъ мою душу, но можно ли сказать, что самъ онъ остается безъ измѣненій? Ни въ какомъ случаѣ. Камень получаетъ отъ меня извѣстныя качества, извѣстную форму, цвѣтъ, вѣсъ и т. д.; всѣ эти качества придаетъ ему моя душа, самъ же по себѣ онъ не обладаетъ ими.

Такимъ образомъ сомнѣнія снова возникаютъ. Если душа измѣняетъ ощущаемый объектъ, то можетъ ли она положиться на истинность ощущенія? Не сдѣлалось ли вино водянистымъ, а вода съ своей стороны не получила ли свойствъ вина? Зенонъ не предвидѣлъ такого возраженія. Ему хотѣлось только доказать, что душа воспринимаетъ предметы со всей ихъ сущностью, а не одни только εἴδολα и не на подобіе того, какъ воскъ получаетъ отпечатокъ отъ приложенія къ нему печати. Но обратимся опять къ Сексту Эмпирику.

Фантазмъ или представленіе, сопровождаемое тѣмъ измѣненіемъ души, которое мы называемъ ощущеніемъ, имѣетъ у стоиковъ также и значеніе нашихъ идей. Разумѣя фантазмъ въ этомъ общемъ смыслѣ, они говорили, что существуетъ три вида фантазмовъ: фантазмы вѣроятные, невѣроятные и фантазмы, которые не могутъ быть отнесены ни къ той, ни къ другой категоріи. Первые фантазмы производятъ въ душѣ легкое и равномѣрное движеніе; таковы фантазмы, показывающіе намъ, что теперь день. Вторые фантазмы противорѣчатъ нашему разуму, какъ, напримѣръ, фантазмы, вслѣдствіе которыхъ мы, несмотря на присутствіе дневнаго свѣта, говоримъ, что «солнце не находится теперь надъ землею» или, не смотря на ночь, говоримъ: «теперь день». Третьи фантазмы суть тѣ, справедливость кототорыхъ не можетъ быть провѣрена; таковы фантазмы, заставляющіе насъ утверждать, что «число звѣздъ четное» или «число это не четное».

Фантазмы вѣроятные бываютъ истинными или ложными, или истинными и ложными въ одно и то же время, или же, наконецъ, ни истинными, ни ложными. Они истинны, если справедливо то, что они заставляютъ говорить насъ о предметѣ, и ложны, если въ нихъ заключается невѣрное сужденіе о предметѣ, какъ, напримѣръ, тогда, когда мы думаемъ, что весло, погруженное въ воду, сломано на томъ основаніи, что оно кажется такимъ. Когда Орестъ, въ припадкѣ сумасшествія, принялъ Электру за Фурію, то онъ былъ во власти фантазма и истиннаго, и ложнаго,—истиннаго, потому что онъ видѣлъ кого-то, именно Электру; ложнаго, потому что Электра не была Фуріей.

Между истинными фантазмами бываютъ каталептическіе (воспринимающіе), и не каталептическіе. Послѣдніе являются вслѣдствіе болѣзни или умственнаго разстройства; таковы разнообразные фантазмы при безуміи и ипохондріи. Каталептическій фантазмъ порождается находящимся предъ нами объектомъ; фантазмъ этотъ есть копія съ этого объекта и не можетъ быть порожденъ никакимъ

другимъ объектомъ. Стоики, какъ говорятъ, полагали также, что воспріятіе есть что-то въ родѣ свѣта, который обнаруживается въ то время, какъ онъ освѣщаетъ предметы, отъ которыхъ онъ исходитъ.

Зенонъ ясно видѣлъ слабую сторону категорій, выработанныхъ другими, но самъ онъ не могъ, однако, предложить ничего лучшаго. Секстъ Эмпирикъ справедливо называетъ ученіе стоиковъ смутнымъ и неопредѣленнымъ. Спрашивается, какъ отличить въ явленіяхъ истинное отъ ложнаго? И въ особенности, откуда мы можемъ знать, что полученное нами впечатлѣніе въ точности соотвѣтствуетъ объекту? Вотъ въ чемъ весь вопросъ. Зенонъ тщетно пытается разрѣшить его, вращаясь, какъ въ заколдованномъ кругу, въ сферѣ однихъ и тѣхъ же аргументовъ. Задача, которую нужно рѣшить, состоитъ въ слѣдующемъ: какимъ образомъ можно отличать истинныя впечатлѣнія отъ ложныхъ? Отвѣчая на это, Зенонъ говоритъ, что слѣдуетъ узнать, какія впечатлѣнія соотвѣтствуютъ истиннымъ объектамъ, другими словами, слѣдуетъ отличить истинныя впечатлѣнія отъ ложныхъ.

Но будемъ продолжать свое изложеніе. Воспріятіе предметовъ не составляетъ еще знанія; для этого необходимо согласіе разума. Воспріятіе приходитъ къ намъ извнѣ; согласіе же исходитъ отъ насъ; оно есть результатъ свободной дѣятельности человѣческаго разума. Наука состоитъ изъ воспріятій, столь прочно установленныхъ, что они не могутъ быть поколеблены никакой аргументаціей. Изъ воспринятій, не имѣющихъ такой прочности, составляются лишь обычныя мнѣнія.

Это, конечно, весьма легкій способъ отдѣлываться отъ затрудненій. Стоики желали противопоставить что-либо положительное скептицизму своего времени, и въ своемъ стремленіи созидать они мало заботились о прочности основъ для своихъ сооруженій. Они чувствовали, что сомнѣваться во всемъ невозможно. Человѣкъ долженъ по временамъ изъявлять свое согласіе съ чѣмъ-либо, и притомъ согласіе неизмѣнное и абсолютное. Существуютъ воспріятія, которыя неотразимо заставляютъ насъ придти къ извѣстному убѣжденію. Невозможна была бы никакая дѣятельность, еслибы не существовало нѣкоторыхъ несомнѣнныхъ истинъ. Но, спрашивается, на чемъ, однако, человѣкъ можетъ остановиться? Что не всѣ наши воспріятія вѣрны — съ этимъ всякій охотно согласится. Но какія изъ нихъ вѣрны и какія не вѣрны? Какимъ критеріемъ мы должны руководиться въ этомъ случаѣ? Критерій этотъ есть *очевидность*. «Ничего не можетъ быть яснѣе очевидности,—говорятъ стоики;—вслѣдствіе такой ясности своей она не требуетъ опредѣленія». Но именно этого-то она и требуетъ; стоики не могли только найти этого опредѣленія.

Борьба съ скептицизмомъ поставила стоиковъ въ такое же затруднительное положеніе, въ какомъ очутились Ридъ, Битти и Гутчисонъ, старавшіеся побороть скептицизмъ Юма. Стоики принуждены были оставить философію и искать убѣжища въ *здравомъ*

смыслъ. Борьба стоиковъ весьма похожа на борьбу шотландскихъ философовъ; и тѣ, и другіе стояли на одной и той же почвѣ, дѣйствовали однимъ и тѣмъ же оружіемъ, имѣли дѣло съ однимъ и тѣмъ же противникомъ и добивались одной и той же цѣли. И тѣ, и другіе боролись за нравственность, которая, по ихъ мнѣнію, была въ опасности.

Впослѣдствіи мы будемъ говорить о теоріи здраваго смысла, а пока обратимъ вниманіе читателей на то курьезное *ignoratio elenchi*, на то замѣчательное непониманіе истинной силы врага и на ту крайнюю безпомощность, которыя проявили философы здраваго смысла. Скептики сдѣлали сильное нападеніе на двѣ основы философіи, на воспріятіе и разумъ. Они показали, что воспріятіе даетъ намъ понятіе о кажущемся, а не о чемъ-либо достовѣрномъ. Точно такъ-же они показали, что разумъ не въ состояніи отличить кажущагося отъ достовѣрнаго, потому что, во-первыхъ, матерьялами для построенія разума служатъ феномены, а во-вторыхъ, потому что нѣтъ критерія для провѣрки самаго разума. Одержавъ эту побѣду, скептики объявили, что философіи болѣе не существуетъ. Но противъ нихъ храбро ополчились стоики и, занявъ позицію здраваго смысла, вообразили, что они одержали верхъ надъ скептиками и отвоевали утраченную территорію провозглашеніемъ того положенія, что воспріятія могутъ быть и истинны, и ложны, что истинное можно отличать отъ ложнаго по различію, существующему между первыми и послѣдними воспріятіями и что, наконецъ, критеріемъ разума служитъ очевидность, которая сама не требуетъ критерія вслѣдствіе своей ясности. Это совершенно похоже на то, какъ еслибъ французы, напавъ на Великобританію, и овладѣвъ Лондономъ, Эдинбургомъ и Дублиномъ, объявили-бы Англію присоединенной къ Франціи, а между тѣмъ англійскіе патріоты стали бы увѣрять, что французы изгнаны партіей волонтеровъ, которые утвердились на Гемстидъ Гитѣ, развернувъ англійскія знамена, и шумно разносятъ вѣсть о пораженіи непріятеля.

Но пора обратиться къ этикѣ стоиковъ. Чтобы дать, однако, о ней болѣе ясное понятіе, мы должны сказать сначала нѣсколько словъ о томъ, какъ они смотрятъ на божество. Въ природѣ существуетъ два элемента. Первый элементъ есть ὕλη πρώτη, или первоначальная матерія; это — пассивный элементъ, изъ котораго все создано. Второй элементъ — активный, всесоздающій изъ матеріи; это — Разумъ, Предопредѣленіе (εἱμαρμένη), Богъ. Божественный разумъ, воздѣйствуя на матерію, устанавливаетъ законы, управляющіе ею и названные стоиками λόγοι σπερματικοί, или производительными причинами. Богъ есть разумъ міра.

Нетрудно понять, какія руководящія правила жизни могли быть выведены стоиками изъ этихъ умозрѣній. Вообще, ихъ этика легко можетъ быть объяснена ихъ теологіей. Разумъ есть великій творческій законъ, и сообразно съ этимъ практическій нравственный законъ состоитъ въ томъ, чтобы жить согласно указаніямъ разума.

Если вселенная подчинена всеобщему закону, то и всякая часть этой вселенной также должна быть подчинена ему. Выводъ изъ всего этого ясенъ: существуетъ одинъ только нравственный принципъ, который можетъ быть формулированъ такъ: «живите согласно съ природой», ὁμολογομένος τῇ φύσει ζῆν.

Сказать это, конечно, легко. Человѣкъ болѣе пытливый пожелаетъ, однако болѣе точныхъ разъясненій на этотъ счетъ и спроситъ: «нужно-ли жить согласно со всею природой или только съ природой человѣка?» Клеантъ склонялся на сторону перваго толкованія, а Хризиппъ на сторону послѣдняго, или, лучше сказать, онъ утверждалъ, что вышеуказанная формула должна быть распространена какъ на всю природу, такъ и на природу человѣка. Повидимому, въ этомъ смыслѣ формула эта понимается всего чаще.

Характеристическая тенденція этой формулы очевидна: все привести къ разуму, который долженъ главенствовать въ человѣкѣ также, какъ главенствуетъ онъ въ мірозданіи. Таковъ и взглядъ Платона. Правила жизни устанавливаются, согласно такого рода воззрѣніямъ, логикой; изъ нихъ слѣдуетъ, что въ человѣческомъ умѣ нѣтъ ничего, что не могло бы быть подчинено логикѣ и что весь человѣкъ есть какъ будто интеллектъ. Все, что, поэтому, мѣшаетъ чисто интеллектуальному существованію, должно быть устраняемо, какъ нѣчто опасное. Физическими удовольствіями и страданіями слѣдуетъ пренебрегать, только интеллектуальныя наслажденія и страданія достойны человѣка. Страсти дѣлаютъ человѣка рабомъ, въ интеллектѣ же его свобода. Чувства его пассивны, интеллектъ дѣятеленъ. Поэтому для того, чтобы человѣкъ былъ свободнымъ, дѣятельнымъ, добродѣтельнымъ, онъ долженъ возвыситься надъ своими страстями и чувствами и пренебречь ими.

Какъ видимъ, это, въ сущности, та-же доктрина циниковъ, но въ нѣсколько облагороженномъ видѣ. Въ ученіи стоиковъ выразилось также предвѣстіе о будущей роли Рима, предчувствіе того, что впослѣдствіи сбылось на самомъ дѣлѣ. Римъ былъ самой подходящей почвой для стоицизма, потому что Римъ былъ населенъ солдатами, которые научились презирать смерть, благодаря постояннымъ войнамъ. Вся исторія Римлянъ свидѣтельствуетъ о томъ, какъ мало цѣнили они жизнь. Гладіаторскіе бои, звѣрскіе и жестокіе, закаляли души всѣхъ зрителей и не находили себѣ противовѣса со стороны какихъ-либо смягчающихъ вліяній. Какъ не похожи въ этомъ отношеніи на Римлянъ Греки! Они вовсе не пренебрегали этой прекрасной жизнью и не старались стать выше своей человѣческой природы. Жизнь для нихъ была драгоцѣннымъ даромъ и они дорожили ею, дорожили безъ мелкой боязни утратить ее, но съ благороднымъ простодушіемъ. Они любили жизнь и разставаясь съ нею, плакали, плакали безъ стыда. Жизнь была дорога имъ, и они не скрывали этого. Но когда необходимо было рисковать ею, или отдать ее за отечество, за честь, когда цѣною этой жертвы пріобрѣталось то, что они цѣнили выше всего, тогда они

умирали безъ страха. Ахиллесъ и Улиссъ проливали слезы, и это нисколько не унижало ихъ въ глазахъ Грековъ; эти герои были страшны въ борьбѣ и нѣжны въ любви. Филоктетъ, испытывая сильныя страданія, реветъ отъ боли подобно дикому звѣрю, и не стыдится выражать своихъ чувствъ, но эти вопли не смягчили его: это былъ все тотъ-же суровый, страшный, неумолимый Филоктетъ.

Стоики, боясь изнѣженности, старались довести себя до окаменѣлости. Они пренебрегали страданіями и презирали смерть. Человѣкъ долженъ быть, по ихъ понятію, выше страданія. Но они не понимали, что, стараясь возвыситься въ этомъ отношеніи надъ общимъ уровнемъ, они опускались ниже его. Человѣку по самымъ условіямъ его организаціи свойственно чувствовать боль, и скрывать выраженіе ея — это не болѣе, какъ притворство. Было бы, разумѣется, хорошо, если бы безмолвіе могло уменьшать страданіе; но подавить крикъ не значитъ подавить чувство, и если мы испытываемъ его, но притворяемся, будто оно намъ чуждо, мы, конечно, жалки. Дикарь скоро усваиваетъ эту философію, но цивилизованный человѣкъ выше ея. Уже-ли, получивъ ударъ, вы ничѣмъ не выразите своего чувства? Но такой героизмъ свойственъ и камню. Уже-ли, стоя лицемъ къ лицу къ смерти, вы не обнаружите никакого сожалѣнія? Но въ такомъ случаѣ вы не достойны жизни. Истинный героизмъ чувствуетъ страданіе, которое онъ побѣждаетъ, и любитъ жизнь, которую онъ отдаетъ за благородное дѣло.

Какъ реакція противъ всеобщей изнѣженности, стоицизмъ заслуживаетъ похвалы, но какъ ученіе онъ одностороненъ. Стоицизмъ въ концѣ концовъ приводитъ къ апатіи и эгоизму. Апатія дѣйствительно считалась стоиками высшимъ состояніемъ человѣка, тогда какъ на самомъ дѣлѣ она, конечно, низшее состояніе наше.

ГЛАВА IV.

НОВАЯ АКАДЕМІЯ.

§ I. Аркезилай и Карнеадъ.

Новая Академія заслуживаетъ нашего вниманія, хотя бы потому уже, что она прославлена Цицерономъ и Гораціемъ. Но она представляетъ, однако, кромѣ чисто литературнаго, еще и другой болѣе важный интересъ. Она была ареной борьбы, имѣвшей огромное значеніе. Новая Академія занималась рѣшеніемъ тѣхъ капитальныхъ вопросовъ о происхожденіи и достовѣрности человѣческаго знанія, которые такъ долго занимали философовъ. Послѣдствія отъ того или другаго рѣшенія этой проблемы представляютъ чрезвычайную важность.

Стоики пытались найти критерій достовѣрности человѣческихъ знаній въ тѣхъ видахъ, чтобы имѣть твердую основу для нравственныхъ принциповъ. Они нападали на ученіе скептиковъ и думали, что одержатъ надъ ними побѣду, противопоставивъ имъ доктрину здраваго смысла. Но явились новые академики, у которыхъ были особые аргументы. Они также были скептиками, хотя они и отличались отъ пирронистовъ. Сущность этого отличія выяснена Секстомъ Эмпирикомъ. «Многія лица, говоритъ онъ, смѣшиваютъ философію Академіи съ философіей скептиковъ. Хотя и ученики Новой Академіи говорятъ, что все существующее непостижимо, однако, отъ пирронистовъ они отличаются уже самымъ этимъ догматизмомъ; они утверждаютъ, что все непостижимо, скептики же не утверждаютъ этого. Кромѣ того, скептики считаютъ всѣ воспріятія одинаковыми въ отношеніи ихъ истинности, академики же дѣлаютъ различіе между вѣроятными и невѣроятными воспріятіями; первые подраздѣляются ими на нѣсколько группъ. Существуютъ, говорятъ они, воспріятія только вѣроятныя, другія подтверждаются размышленіемъ, третьи не возбуждаютъ никакого сомнѣнія. Согласіе, изъявляемое разумомъ, бываетъ двоякаго рода: простое согласіе, которое дается умомъ безъ отвращенія и безъ желанія, какъ, напримѣръ, въ томъ случаѣ, когда ребенокъ подражаетъ наставнику. Согласіе втораго рода бываетъ слѣдствіемъ убѣжденія и размышленія. Скептики признавали согласіе перваго рода, академики же — послѣдняго».

Различія эти не особенно существенны, но исторія философскихъ школъ показываетъ, что малѣйшія разногласія между ними пріобрѣтали въ ихъ глазахъ важность. Точно также и академики, несмотря на такія незначительныя особенности въ ихъ ученіи, упорно отдѣляли себя отъ скептиковъ.

Приступая къ изложенію воззрѣній академиковъ, мы принуждены руководиться тѣмъ же планомъ, которому мы слѣдовали въ отношеніи скептиковъ, именно разсматривать ученіе всей школы, вмѣсто того, чтобы указывать, какая доля въ этомъ ученіи принадлежитъ каждому члену въ отдѣльности. Поэтому мы соединяемъ Среднюю и Новую Академію въ одну школу. Древніе, правда, находили между ними различіе, но для насъ теперь трудно понять въ чемъ оно состоитъ. Представителями академиковъ мы избираемъ Аркезилая и Карнеада.

Аркезилай родился въ Питанѣ, въ 116 олимпіаду (316 г. до Р. Х.). Онъ рано сталъ учиться математикѣ и риторикѣ и былъ ученикомъ Ѳеофраста, затѣмъ Аристотеля, и, наконецъ, платониста Полимона. Въ школѣ послѣдняго онъ учился вмѣстѣ съ Зенономъ, и, вѣроятно, здѣсь начался тотъ антагонизмъ между ними, который былъ выдающимся фактомъ въ послѣдующей жизни Аркезилая. По смерти Крата, Аркезилай занялъ академическую каѳедру; на этомъ поприщѣ онъ выказалъ замѣчательныя способности и подвизался съ большимъ успѣхомъ. Его привлекательныя манеры спис-

кали ему всеобщее уваженіе. Онъ обладалъ эрудиціей и былъ мягкаго нрава; великодушіе доходило въ немъ до слабости. Посѣтивъ больнаго друга, который, какъ онъ замѣтилъ, былъ въ стѣсненномъ матеріальномъ положеніи, онъ сунулъ украдкой подъ его подушку кошелекъ съ золотомъ. Когда слуга нашелъ этотъ кошелекъ, больной сказалъ съ улыбкой: «это великодушная продѣлка Аркезилая». Несмотря на его склонность къ чувственнымъ наслажденіямъ, онъ дожилъ до семидесяти пяти лѣтъ, разстроивъ свое здоровье чрезмѣрнымъ употребленіемъ вина.

Карнеадъ, знаменитѣйшій изъ академиковъ, родился въ Киренахъ въ Африкѣ, въ 141 ол. (213 до Р. Х.). Онъ былъ ученикомъ Діогена Стоика, который посвятилъ его во всѣ тонкости искусства вести споры, вслѣдствіе чего во время преній онъ иногда восклицалъ: «если я разсуждаю вѣрно, то вы неправы; если же нѣтъ, то возврати мнѣ, о Діогенъ, деньги, которыя я заплатилъ тебѣ за уроки». Разставшись съ Діогеномъ, онъ сдѣлался ученикомъ Гегезипа, который занималъ въ то время академическую каѳедру. Благодаря ему, Карнеадъ ознакомился съ скептическими принципами Академіи, а послѣ смерти Гегезипа, занялъ его каѳедру. Онъ также изучалъ старательно пространныя сочиненія Хризиппа, которыя приносили ему ту пользу, что развивали въ немъ тонкій анализъ и давали ему возможность испытывать силу собственнаго ума. Онъ такъ много обязанъ былъ этому противнику своему, что обыкновенно говорилъ: «если бы не было Хризиппа, я не былъ бы тѣмъ, что я теперь», — слова, смыслъ которыхъ весьма нетрудно понять. Есть два рода писателей: одни прямо поучаютъ насъ и даютъ намъ вѣрныя знанія, другіе же косвенно ведутъ насъ къ истинѣ уже тѣмъ, что ставятъ насъ въ оппозицію къ своимъ взглядамъ. Послѣ точнаго знанія, ничто такъ не поучительно, какъ опредѣленно выраженное заблужденіе. Такое заблужденіе, изложенное точно и представленное приблизительно въ томъ же видѣ, въ какомъ оно сложилось въ умѣ человѣка, считающаго его истиной, не только даетъ намъ возможность видѣть, что оно есть заблужденіе, но и показываетъ, какимъ процессомъ выведено оно изъ посылокъ. Это вообще лучшій способъ обученія, болѣе дѣйствительный, чѣмъ прямое обученіе, такъ какъ учащійся проявляетъ при этомъ всю свою дѣятельность и овладѣваетъ истиной самостоятельно, вмѣсто того чтобы принимать ее пассивно.

Такимъ образомъ Карнеадъ имѣлъ основаніе благодарить Хризиппа. Онъ чувствовалъ, какъ много онъ обязанъ своему антагонисту; онъ сознавалъ, что благодаря ему, онъ ясно понялъ ошибку стоиковъ, съ одной стороны и съ другой — вполнѣ убѣдился въ справедливости академической доктрины. Ему же онъ обязанъ былъ въ значительной мѣрѣ тѣмъ ораторскимъ искусствомъ и находчивостью, благодаря которымъ онъ предпочтительно передъ своими соотечественниками отправленъ былъ посломъ въ Римъ.

Карнеадъ—въ Римѣ, т. е. скептицизмъ въ городѣ стоиковъ дол-

женъ былъ, конечно, возбуждать къ себѣ интересъ. Римляне толпились вокругъ него, очарованные его тонкимъ умомъ и краснорѣчіемъ. Въ присутствіи Гальбы и Катона, цензора, онъ произнесъ великолѣпную рѣчь въ похвалу справедливости. Когда онъ говорилъ, чело суроваго стоика прояснилось, одобрительная улыбка появилась на его тонкихъ сжатыхъ губахъ. Но на слѣдующій день этотъ блестящій ораторъ сталъ развивать ту мысль, что всякое человѣческое знаніе недостовѣрно, и въ доказательство ея онъ опровергъ всѣ тѣ соображенія, которыя онъ наканунѣ приводилъ въ защиту справедливости; онъ говорилъ противъ справедливости столь же убѣдительно, какъ и за нее. Чело Катона нахмурилось; инстинктивно понявъ опасность, которую можетъ представлять вліяніе такого ума на римскую молодежь, онъ убѣдилъ сенатъ отправить этого философа обратно въ его отечество. Карнеадъ возвратился въ Аѳины и здѣсь возобновилъ свои споры съ стоиками. Идеи свои онъ распространялъ при громкомъ одобреніи слушателей, и дожилъ до девятидесяти лѣтъ.

Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что академики были скептиками. Мы уже видѣли, что скептицизмъ былъ неизбѣжнымъ результатомъ всѣхъ тенденцій тогдашней эпохи. Единственная школа, не признававшая скептицизма, принуждена была обратиться къ здравому смыслу, т. е. должна была искать спасенія въ отреченіи отъ философіи, которое въ сущности было особенною формою скептицизма. Но можетъ показаться страннымъ, что Академія выводила свои доктрины изъ ученія Платона и что Аркезилай считалъ себя продолжателемъ Платона и былъ его страстнымъ поклонникомъ. По словамъ Секста Эмпирика, сами древніе не одинаково смотрѣли на ученіе Платона; одни считали его скептикомъ, другіе—догматикомъ. Мы уже выяснили причину такого разногласія въ мнѣніяхъ и показали, какъ вообще мало послѣдовательности и опредѣленности во всѣхъ взглядахъ Платона, за исключеніемъ его воззрѣній на методъ. Уже поэтому скептицизмъ легко могъ быть плодомъ изученія его сочиненій. Но, помимо этого, Платонъ постоянно опровергаетъ и разрушаетъ теоріи своихъ предшественниковъ, основанныя на достовѣрности чувственнаго знанія. Въ діалогѣ *Ѳеэтетъ*, посвященномъ философіи, говорится о томъ, что чувства могутъ доставлять матеріалъ не для философіи, а лишь для выработки *мнѣнія*, мнѣніе же, какъ часто замѣчаетъ Платонъ, даже въ томъ случаѣ, если оно правильно, всегда будетъ отлично отъ философской идеи. Говоря короче, Платонъ разрушалъ самыя основы, на которыхъ созидались философскія теоріи. Прежде чѣмъ приступить къ выработкѣ своей системы, онъ занялся расчисткой для нея почвы. Благодаря этому, онъ обезопасилъ себя отъ нападокъ софистовъ и сбросилъ съ своихъ плечъ бремя заблужденій, накопленныхъ его предшественниками. Софисты, подмѣтивъ слабую сторону старыхъ вѣрованій, стали нападать на нихъ; имъ дѣй-

ствительно удалось разрушить ихъ, и они сочли себя побѣдителями. Но явился Платонъ и призналъ фактъ разрушенія старыхъ основъ, найдя, что онѣ заслуживали этого разрушенія, но онъ вовсе не думалъ, чтобы истина была уже завоевана. «Пускайте въ ходъ, говорилъ онъ, свою злобу и искусство для разрушенія подобныхъ основъ, и я окажу вамъ содѣйствіе, такъ какъ считаю ихъ безполезными. Но къ истинной основѣ вы сами нисколько не приблизились, она находится гораздо дальше, чѣмъ вы предполагаете». Послѣ того какъ чувственное знаніе и мнѣніе признаны были несостоятельными, опорой философіи стала теорія идей; она служила Платону оплотомъ противъ софистовъ. Но явился Аристотель и разрушилъ эту теорію, и тогда ничего не оставалось, какъ только признать скептицизмъ.

Аркезилай вмѣстѣ съ Платономъ считалъ мнѣніе недостовѣрнымъ, но вмѣстѣ съ Аристотелемъ онъ находилъ несостоятельною и теорію идей. Такимъ образомъ онъ долженъ былъ придти къ абсолютному скептицизму. Аргументы Платона совершенно подорвали истинность мнѣнія; аргументы же Аристотеля совершенно подорвали справедливость теоріи идей. Поэтому-то Аркезилай, отказавшись принять одинъ изъ пунктовъ (теорію идей) ученія Платона, легко могъ вывести изъ его сочиненій свою теорію *акаталепсіи*, т. е. непостижимости всего.

Доктрина *акаталепсіи* приводитъ намъ на память стоическую доктрину *каталепсіи* или познаванія, которой она служитъ антитезой. Согласно стоикамъ, *каталептическій фантазмъ* есть истинное восприятіе, академики же утверждали, что всѣ воспріятія *акаталептичны*, т. е. не соотвѣтствуютъ воспринимаемымъ объектамъ, или если и соотвѣтствуютъ имъ въ какой-либо мѣрѣ, то намъ не можетъ быть это извѣстно.

Аркезилай понялъ, въ чемъ заключается слабая сторона разсужденій стоиковъ. Зенонъ утверждалъ, что существуетъ критерій, который даетъ возможность отличать науку отъ мнѣнія и воспріятія истинныя отъ ложныхъ. Критерій этотъ есть то согласіе, которымъ разумъ санкціонируетъ истину извѣстныхъ воспріятій; другими словами, критерій этотъ есть здравый смыслъ. Возражая противъ этого, Аркезилай спрашиваетъ: «Въ чемъ состоитъ разница между согласіемъ умнаго человѣка и согласіемъ сумасшедшаго? Разница эта заключается только въ словахъ». Аркезилай понималъ, что критерій стоиковъ самъ нуждается въ критеріи. Хризиппъ-стоикъ опровергъ Аркезилая, но былъ въ свою очередь опровергнутъ Карнеадомъ. Весь вопросъ состоялъ въ слѣдующемъ: «*Гдѣ критерій истинности нашихъ знаній?*»

Критерій этотъ могъ бы заключаться или въ разумѣ, или въ представленіи, или въ ощущеніи. Въ разумѣ онъ не можетъ быть, потому что самъ разумъ зависитъ отъ представленій и ощущеній, такъ какъ онъ обрабатываетъ только матеріалъ, доставляемый ему этими двумя формами душевной дѣятельности. Источникомъ

нашихъ знаній служатъ чувства, и все, съ чѣмъ имѣетъ дѣло умъ, должно быть предварительно воспринято чувствами, отъ дѣятельности которыхъ зависитъ и дѣятельность разума. Поэтому разумъ не можетъ заключать въ себѣ искомаго критерія. По тѣмъ же самымъ причинамъ онъ не можетъ быть въ представленіяхъ. Наконецъ, въ чувствахъ его также нѣтъ, потому что чувства, какъ всѣ допускаютъ, вводятъ насъ въ обманъ, и нѣтъ такого воспріятія, которое не могло бы быть ложнымъ. Ибо что такое воспріятіе? Наши чувства на столько свидѣтельствуютъ намъ о присутствіи объекта, на сколько они подвергаются его дѣйствію. Но, говоря иначе, дѣйствію этому подвергаемся *мы*, мы испытываемъ измѣненіе. Измѣненіе это даетъ намъ знать о себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаетъ тотъ объектъ, посредствомъ котораго оно вызвано. Оно подобно свѣту, который, появляясь, показываетъ также и объекты, на которые падаютъ его лучи. Подобно тому же свѣту, измѣненіе, показывая намъ объекты, налагаетъ на нихъ *свою окраску*. Такимъ образомъ, воспріятіе есть особенное *измѣненіе (модификація) души* и вся проблема представляется въ такомъ видѣ: *Всякое ли измѣненіе души въ точности соотвѣтствуетъ внѣшнему объекту, вызвавшему это измѣненіе?*

Таковъ вопросъ, поставленный академиками. Они отвѣчали на него, но не рѣшили его. Противникамъ своимъ они предоставили доказать соотвѣтствіе между объектомъ и субъектомъ. Мы попытаемся изложить соображенія академиковъ и попробуемъ рѣшить эту проблему, занимающую еще и до сихъ поръ вниманіе метафизиковъ.

Ощущеніе ни подъ какимъ видомъ не соотвѣтствуетъ объекту, и между измѣненіемъ души и внѣшней причиной существуетъ только отношеніе дѣйствія къ причинѣ. Древніе мыслители вполнѣ понимали, что для того, чтобы признать достовѣрность чувственнаго знанія, необходимо принять, что чувства передаютъ намъ *копіи* предметовъ. Демокритъ, сознавшій впервые необходимость такой гипотезы, предположилъ, что наши идеи были εἴδολα, или образы предметовъ чрезвычайно тонкаго строенія, которые отдѣлялись отъ предметовъ въ видѣ испареній, проникавшихъ чрезъ поры въ мозгъ. Всѣ, кто не соглашался съ такимъ объясненіемъ, прибѣгли къ гипотезѣ *впечатлѣній*. Если спросить человѣка, не посвященнаго въ эти вопросы, вѣритъ ли онъ, что его воспріятія суть *копіи* предметовъ, что, напримѣръ, цвѣтокъ, который онъ видитъ передъ собой, существуетъ совершенно независимо отъ него и отъ всякаго другаго человѣческаго существа, существуетъ со всѣми своими аттрибутами, формой, ароматомъ, вкусомъ и т. д., то онъ несомнѣнно дастъ утвердительный отвѣтъ. Онъ сочтетъ васъ сумасшедшимъ, если вы усомнитесь въ правильности такого отвѣта. И, однако, въ ту раннюю эпоху, о которой мы теперь говоримъ, мыслящіе люди старались доказать, что наши воспріятія не копіи объектовъ, но просто измѣненія, произведенныя въ

душѣ объектами. Стоитъ только разъ допустить это положеніе, и тогда придется признать чувственное знаніе не только недостовѣрнымъ, но и безусловно ложнымъ. Можетъ ли только что упомянутое измѣненіе души быть копіею произведшей его причины? Это все равно, что спросить, есть ли боль, причиненная обжогомъ, копія огня? Похожа ли эта боль на огонь? Выражаетъ ли она сущность огня? Конечно, нѣтъ. Болью этой выражается только одно изъ отношеній, въ которомъ мы становимся къ огню, одно изъ дѣйствій, производимыхъ на насъ огнемъ. Огонь есть объектъ, а обжогъ есть ощущеніе. Такъ-же, какъ мы заключаемъ о присутствіи этого объекта (огня), мы судимъ и о присутствіи другихъ объектовъ, т. е. судимъ по произведеннымъ ими въ насъ измѣненіямъ, по своимъ ощущеніямъ.

Возьмемъ другой примѣръ. Мы слышимъ громъ, другими словами, мы воспринимаемъ нѣчто, называемое громомъ. Въ насъ возникаетъ ощущеніе звука, вызываемое электрическими явленіями, называемыми громомъ и дѣйствующими на слуховой нервъ. Есть ли въ этомъ случаѣ наше звуковое ощущеніе копія этихъ явленій? Выражаетъ ли оно сколько-нибудь сущность ихъ? Конечно, нѣтъ; въ насъ существуетъ только ощущеніе, вызванное извѣстнымъ электрическимъ состояніемъ атмосферы.

Большинство людей безъ труда согласится съ нашимъ толкованіемъ указанныхъ примѣровъ, такъ какъ вслѣдствіе весьма естественной путаницы понятій, говоря о воспріятіяхъ, они по большей части разумѣютъ зрительныя воспріятія. Послѣднее объясняется тѣмъ, что всѣ привыкли связывать съ зрѣніемъ понятіе о самыхъ ясныхъ знаніяхъ, а также и тѣмъ, что гипотеза, будто воспріятія наши суть копіи предметовъ, основана на явленіяхъ зрительнаго акта. Тѣ самыя лица, которыя охотно согласятся, что боль не есть копія огня или чего-либо, заключающагося въ существѣ его, что она есть только результатъ дѣйствія его на наши нервы, — эти лица будутъ настаивать на томъ, что представляющееся зрѣнію явленіе огня есть дѣйствительное явленіе, совершенно не зависящее отъ человѣческаго зрѣнія. Еслибы, однако, всѣ чувствующія существа вдругъ исчезли съ лица земли, то огонь вовсе не имѣлъ бы свойства, похожаго на боль, потому что боль есть измѣненіе не въ огнѣ, а въ чувствующемъ существѣ. Точно такъ-же, еслибы всѣ чувствующія существа исчезли, огонь вовсе не имѣлъ бы свойствъ, подобныхъ свѣту и цвѣту, такъ какъ свѣтъ и цвѣтъ суть измѣненія въ чувствующемъ существѣ, вызываемыя чѣмъ-то внѣшнимъ, и столько же не похожія на свою причину, какъ боль, причиненная какимъ-либо орудіемъ, не походитъ на это орудіе.

Итакъ, боль и цвѣтъ суть измѣненія въ чувствующемъ существѣ, и вопросъ, слѣдовательно, сводится къ тому, можетъ ли измѣненіе въ чувствующемъ существѣ быть копіей своей причины? Отвѣтъ на это долженъ быть, конечно, отрицательный. Видя ка-

кой-нибудь объектъ, мы воображаемъ, что ощущеніе наше есть копія его, такъ какъ намъ представляется, что объектъ этотъ рисуется на нашей сѣтчатой оболочкѣ, почему мы и сравниваемъ свое чувство съ зеркаломъ, въ которомъ отражаются предметы. Отдѣлаться отъ такого предвзятаго взгляда весьма трудно для насъ; но мы убѣдимся въ своей ошибкѣ, если обратимся къ ощущеніямъ не зрительнымъ, а, напримѣръ, къ звуковымъ, къ ощущенію запаха, вкуса или боли. Тогда для насъ станетъ очевидно, что всѣ эти ощущенія суть лишь измѣненія въ нашемъ чувствующемъ существѣ, вызванныя внѣшними предметами, но нисколько не похожія на нихъ. Мы всѣ согласны въ томъ, что теплота заключается не въ огнѣ, но въ насъ, что сладость не въ сахарѣ, а въ насъ, что запахъ порождается частицами, которыя, прикасаясь къ обонятельному нерву, вызываютъ въ насъ ощущеніе. На всѣ существа, устроенныя одинаково, предметы дѣйствуютъ одинаково, но дѣйствіе ихъ на другіе предметы иное. Огонь сожжетъ бумагу, но не причинитъ ей боли; сахаръ смѣшается съ водой, но не вызоветъ въ ней ощущенія сладости.

Капитальная ошибка тѣхъ, которые полагаютъ, будто они воспринимаютъ предметы такими, каковы они суть на самомъ дѣлѣ, состоитъ въ томъ, что они принимаютъ метафору за фактъ, воображая, что душа есть дѣйствительно зеркало, отражающее въ себѣ внѣшніе предметы. Бэконъ весьма тонко замѣчаетъ, что «человѣческій разумъ есть зеркало съ неровной поверхностью, которое воспринимаетъ лучи предметовъ и, примѣшивая свои собственныя свойства къ сущности предметовъ, измѣняетъ и искажаетъ ихъ». Мы приписываемъ теплоту огню и цвѣтъ цвѣтку, тогда какъ на самомъ дѣлѣ теплота и цвѣтъ суть *состоянія нашего сознанія*, вызываемыя огнемъ и цвѣткомъ при извѣстныхъ условіяхъ.

Воспріятіе есть ничто иное, какъ состояніе воспринимающаго, т. е. состояніе сознанія. Это состояніе вызывается какой-либо внѣшней причиной и можетъ быть столь же сложно, какъ сложна самая причина, но всетаки оно есть не болѣе, какъ состояніе сознанія, какъ дѣйствіе, произведенное соотвѣтствующей причиной. Мы сознаемъ всякую перемѣну въ своемъ ощущеніи, и съ теченіемъ времени устанавливаемъ опредѣленныя названія и формы для причинъ этихъ перемѣнъ. Но въ самомъ сознаніи не можетъ быть ничего выше сознанія. Воспринимая предметъ, мы сознаемъ перемѣны, происшедшія въ насъ; мы никогда не можемъ возвыситься надъ сферой своего сознанія, выйти изъ границъ самихъ себя и познать объекты, вызвавшіе эти перемѣны. Все, что мы можемъ сдѣлать, это— отождествить извѣстныя *внѣшнія проявленія* съ извѣстными *внутренними перемѣнами*, напримѣръ, отождествить явленіе, называемое нами «огнемъ», съ извѣстными ощущеніями, которыя, какъ намъ уже извѣстно изъ прежнихъ опытовъ, возникаютъ въ насъ вслѣдъ за нашимъ приближеніемъ къ огню. Съ какой бы стороны мы ни подошли къ факту сознанія, мы не въ состояніи найти въ немъ

ничего, кромѣ измѣненій въ чувствующемъ существѣ, вызванныхъ внѣшней причиной. Сознаніе не есть зеркало міра и не отражаетъ предметы такими, каковы они суть сами по себѣ: оно даетъ лишь вѣрное понятіе объ испытываемыхъ имъ самимъ измѣненіяхъ, вызванныхъ внѣшними предметами.

Міръ независимо отъ сознанія, т. е. *non ego qua non ego*, міръ *per se*, есть, по всей вѣроятности, нѣчто крайне не похожее на извѣстный намъ міръ, ибо все, что мы знаемъ о немъ, получено путемъ сознанія производимыхъ на насъ этимъ міромъ дѣйствій, сознаніе же наше есть, очевидно, только наше собственное состояніе, а не копія внѣшнихъ предметовъ.

Здѣсь можетъ возникнуть вопросъ: изъ чего именно мы заключаемъ, что міръ отличенъ отъ того, какимъ онъ намъ кажется?

Вопросъ этотъ умѣстенъ и на него можно отвѣтить въ короткихъ словахъ. Міръ *per se* долженъ быть отличенъ отъ того, какимъ онъ представляется нашему сознанію, на томъ основаніи, что онъ извѣстенъ лишь настолько, насколько онъ стоитъ въ отношеніи къ намъ, какъ причина къ дѣйствію. Міръ есть причина; наше сознаніе—дѣйствіе. Но та же самая причина произведетъ на какую-либо другую организацію совершенно иное дѣйствіе. Еслибы всѣ животныя были слѣпы, то и не было-бы *свѣта* (т. е. свѣта такого, какимъ мы его знаемъ), такъ какъ свѣтъ есть явленіе, порождаемое дѣйствіемъ чего-то неизвѣстнаго на сѣтчатую оболочку глаза. Еслибы всѣ животныя были глухи, то не было бы *звука*, потому что звукъ есть явленіе, порождаемое дѣйствіемъ чего-то неизвѣстнаго на барабанную перепонку. Еслибы всѣ люди лишены были нервной системы, то не было бы *боли*, такъ какъ боль есть явленіе, порождаемое дѣйствіемъ чего-либо внѣшняго на спеціальныя части нервной системы. Свѣтъ, цвѣтъ, звукъ, вкусъ, запахъ, все это—состоянія сознанія, но что это такое внѣ сознанія, въ самомъ себѣ, мы не знаемъ и не можемъ составить себѣ понятія объ этомъ, такъ какъ мы представляемъ себѣ все лишь тѣмъ, чѣмъ оно представляется нашему сознанію. Свѣтъ съ миріадами формъ и цвѣтовъ и звукъ со всей его сферой многообразныхъ явленій дѣлаютъ природу такою, какою она намъ кажется. Но ни свѣтъ, ни звукъ не существуютъ *какъ таковые*, независимо отъ нашего сознанія; они — одѣянія, въ которыя мы облекаемъ міръ. Природа, не ощущаемая и уединенная въ самой себѣ, есть вѣчная тьма, вѣчное безмолвіе.

Изъ всего этого мы заключаемъ, что міръ *per se* ни въ какомъ случаѣ не походитъ на міръ извѣстный намъ. Воспріятіе есть дѣйствіе извѣстной причины, и сущность воспріятія заключается не *въ сходствѣ* или несходствѣ его съ предметомъ, но въ *отношеніи* къ нему, т. е. воспріятіе есть результатъ воздѣйствія на насъ внѣшняго міра, результатъ приложенія къ намъ закона причины и слѣдствія. Воспріятіе не даетъ намъ ничего похожаго на внѣш-

ній міръ, такъ какъ сознаніе наше не есть зеркало, отражающее внѣшніе предметы.

Вся путаница, затемняющая этотъ вопросъ, исчезнетъ, если мы замѣнимъ метафору зеркала болѣе отвлеченнымъ опредѣленіемъ и скажемъ: «воспріятіе есть результатъ дѣйствія внѣшняго предмета на чувствующее существо». Результатъ, какъ мы знаемъ, соотвѣтствуетъ своей причинѣ, но онъ не необходимо *походитъ* на нее. Результатъ не есть копія причины, равно какъ и боль не есть копія приложенія огня къ пальцу, слѣдовательно, воспріятіе никогда не можетъ дать намъ точнаго понятія о томъ, что такое предметъ *per se*, но лишь показываетъ каковъ данный предметъ въ отношеніи къ намъ.

Въ видѣ возраженія противъ сказаннаго нами, было замѣчено, что хотя одно какое-либо чувство и не даетъ намъ правильнаго понятія о предметѣ, но мы можемъ измѣнить или провѣрить свидѣтельство одного чувства свидѣтельствомъ другаго и что результатомъ совмѣстной дѣятельности пяти чувствъ и является правильное понятіе о внѣшнемъ предметѣ. Но это—курьезное заблужденіе, согласно которому изъ нѣсколькихъ ложныхъ впечатлѣній должно составиться одно вѣрное.

Выводъ изъ предшествовавшихъ посылокъ таковъ: между объектомъ и ощущеніемъ нѣтъ инаго соотвѣтствія, кромѣ соотвѣтствія, существующаго между причиной и дѣйствіемъ. Ощущенія не суть копіи объектовъ и вовсе не похожи на нихъ. Такъ какъ мы можемъ познавать объекты чрезъ ощущеніе, т. е. такъ какъ мы можемъ знать только свои ощущенія, то сущность предметовъ всегда будетъ для насъ не доступна.

Это приводитъ насъ опять къ Новой Академіи, которая всегда утверждала, что воспріятіе, будучи лишь измѣненіемъ души, никогда не можетъ раскрыть передъ нами истинной природы предметовъ.

Но должны ли мы, однако, признать вмѣстѣ съ академиками, что всякое человѣческое знаніе обманчиво? Ни въ какомъ случаѣ. Какъ имъ, такъ и пирронистамъ мы скажемъ: вы совершенно правы, утверждая, что человѣкъ не можетъ выйти изъ сферы своего сознанія, что онъ не можетъ проникнуть въ истинную сущность предметовъ и познать причины, такъ какъ ему доступны только феномены. Но это утвержденіе, сокрушающее метафизику и исключающее изслѣдованіе нуменовъ, сущностей и причинъ, какъ праздное, вслѣдствіе его безплодности, ничуть не касается науки. Если все наше знаніе есть лишь знаніе феноменовъ, то всетаки возможна наука о феноменахъ, соотвѣтствующая всѣмъ нуждамъ человѣка. И если ощущеніе не болѣе, какъ дѣйствіе внѣшней причины, то хотя мы и не въ состояніи познать эту причину, но мы можемъ, однако, судить о ней по ея отношенію къ намъ, т. е. по ея дѣйствіямъ. Дѣйствія эти столь же постоянны, какъ и ихъ причины, и слѣдовательно возможна наука о дѣйствіяхъ. Такова наука, называемая положительною наукою, которая имѣетъ дѣло съ

сосуществованіемъ и послѣдовательностью явленій. т. е. раскрываетъ связь причины и дѣйствія во всей вселенной, доступной нашему наблюденію.

Ни пирронисты, ни академики не видѣли этого убѣжища для разума, и потому они принуждены были провозгласить скептицизмъ конечнымъ результатомъ всѣхъ изслѣдованій.

ГЛАВА V.

ИТОГЪ ВОСЬМОЙ ЭПОХИ.

Мы довели наше изложеніе до втораго кризиса въ исторіи философіи. Скептицизмъ, придавшій такое значеніе софистамъ и завершившій первый періодъ этой исторіи, теперь снова овладѣваетъ умами и на этотъ разъ съ еще большею силою. Для опроверженія софистовъ явился Сократъ. Но кто явится теперь для опроверженія и дискредитированія скептиковъ?

Скептики, а ими были всѣ мыслители только что разсмотрѣнной эпохи, называли ли они себя эпикурейцами, стоиками, пирронистами или новыми академиками, — скептики, говоримъ мы, владѣли страшнымъ оружіемъ. Они заимствовали его у Сократа, Платона, Аристотеля, и съ этимъ оружіемъ вступили въ борьбу съ философіей и побѣдили ее. Вся мудрость античнаго міра оказалась безсильной противъ скептиковъ. Убѣжденіе въ философіи обратилось въ крайне шаткую «вѣроятность». Угасла вѣра въ философскую истину и во всякіе попытки въ этомъ направленіи. Философія стала невозможной.

Но есть одна особенность въ Сократовскомъ ученіи, которая устояла противъ скиптицизма. Сократъ придавалъ этикѣ огромное значеніе, и всѣ послѣдующіе мыслители стали гораздо болѣе интересоваться ею, чѣмъ прежде. Философія довольствовалась теоріею здраваго смысла, выработанною стоиками, а также и вѣроятностями скептиковъ, которыя будучи безплодны, какъ философскіе принципы, могли служить довольно прочнымъ основаніемъ для морали. Здравый смыслъ — плохая опора для метафизическихъ или научныхъ изслѣдованій, но какъ основа для системы морали онъ не совсѣмъ непригоденъ. Поэтому протестъ скептиковъ противъ философіи не имѣетъ такого анархическаго характера, какъ протестъ софистовъ: онъ лишь энергичнѣе, неотразимѣе. Въ мудрости того вѣка не было противъ него лекарства. Послѣдній крикъ отчаянія, казалось, вырвался изъ груди потерпѣвшихъ неудачу мы-

слителей, когда они объявили, что ихъ предшественники ничего не оставили послѣ себя, кромѣ безнадежныхъ заблужденій, не допускавшихъ никакихъ поправокъ.

По истинѣ печальное зрѣлище представляла философія. Надежды и замыслы такого множества великихъ умовъ не осуществились; усилія столькихъ философовъ, начиная отъ Ѳалеса, впервые задававшаго вопросъ, откуда все произошло, до Аристотеля, систематизировавшаго съ такою тщательностью формы мысли,— усилія всѣхъ этихъ людей окончились скептицизмомъ. Изъ ихъ трудовъ можно было заимствовать аргументы противъ той самой философіи, надъ созданіемъ которой они такъ усердно трудились. Вѣковая работа мысли ни на одинъ шагъ не подвинула умъ въ рѣшеніи тѣхъ проблемъ, которыя предстали предъ нимъ еще въ пору его дѣтства. Онъ началъ съ дѣтскаго вопроса, а окончилъ старческимъ сомнѣніемъ, сомнѣніемъ не только въ правильности предложенныхъ рѣшеній этой великой проблемы, но даже въ возможности какого бы то ни было рѣшенія. Это было не то сомнѣніе, съ котораго начинаются изслѣдованія, но сомнѣніе, которымъ они завершаются и которому чужды иллюзіи.

Таковъ былъ второй кризисъ въ греческой философіи. Разумъ, находившійся въ столь затруднительномъ положеніи, могъ искать убѣжища только въ вѣрѣ, и, сообразно этому, слѣдующая эпоха начинается попытками создать религіозную философію.

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ВСТУПАЕТЪ ВЪ СОЮЗЪ СЪ ВѢРОЮ. АЛЕКСАНДРІЙСКІЯ ШКОЛЫ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ВОЗНИКНОВЕНІЕ НЕО-ПЛАТОНИЗМА.

§ I. Александрія.

Въ Греціи философія уже не находила болѣе пріюта; на родинѣ своей она не имѣла болѣе поклонниковъ и должна была искать ихъ гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ. Это было время, когда, какъ казалось, всѣ вопросы были уже перебраны, и при этомъ ни одинъ изъ нихъ не былъ рѣшенъ удовлетворительно. Всѣ системы, какія только человѣческій умъ въ состояніи былъ придумать, могутъ

быть найдены у древнихъ мыслителей, но ни одна изъ нихъ не выдержала критики. Въ ранній періодъ философской мысли постановка всякаго новаго вопроса была уже рѣшительнымъ шагомъ впередъ; всякое возбужденное сомнѣніе развивало мысль и всякій вопросъ раскрывалъ какую нибудь новую сторону предмета. Но теперь всѣ вопросы уже были исчерпаны, и истощенъ запасъ старыхъ вопросовъ въ новой постановкѣ; не осталось ничего, что могло бы побуждать къ изслѣдованіямъ, ничего, что могло бы дать философамъ надежду на успѣхъ.

Не находя новыхъ вопросовъ или новыхъ отвѣтовъ на существующіе вопросы, философы стали прибѣгать къ единственному оставшемуся у нихъ средству пріобрѣсти славу — къ путешествіямъ. Они распространяли свои идеи въ Египтѣ и Римѣ, и здѣсь ихъ слушали съ удивленіемъ и наслажденіемъ. Ихъ устарѣлые взгляды были новы для общества, не имѣвшаго своей собственной философіи. Вслѣдствіе чрезвычайной дороговизны книгъ, въ то время устная рѣчь была почти единственнымъ способомъ распространенія просвѣщенія, и чужеземные философы встрѣчали радушный пріемъ, а идеи, которыя они заносили, считались столь же новыми, какъ будто онѣ высказывались впервые.

Философія, покинувшая Грецію, была почетнымъ гостемъ въ Александріи и Римѣ, но и тамъ, и здѣсь она была чужестранкой и не могла получить правъ гражданства. Въ Александріи она заявила себя блестящими успѣхами, и лица, занимавшіяся ею, придали ей ту оригинальность и то вліяніе, которыхъ она не имѣла въ Римѣ.

Римская философія была слабою копіею греческой, и мы не отвели ей поэтому мѣста въ настоящемъ сочиненіи. Говорить и писать по гречески вошло въ моду въ Римѣ. Дѣти обучались греческими рабами. Греческіе профессора преподавали философію и риторику всѣмъ юношамъ съ честолюбивыми желаніями. Для того чтобы завершить свое образованіе, считалось необходимымъ посѣтить Аѳины. Здѣсь Цицеронъ усвоилъ тѣ идеи, которыя онъ любилъ развивать въ своихъ очаровательныхъ бесѣдахъ. Здѣсь Горацій усвоилъ себѣ ту легковѣсную и безмятежную философію, которая сквозитъ въ его блестящемъ, какъ кристаллъ, стихѣ. Переходя изъ Академіи въ Портикъ и изъ Портика въ Садъ, онъ набирался того же скептицизма, который подавлялъ его поэтическое вдохновеніе. Тамъ же развилъ онъ въ себѣ и мечтательный эпикуреизмъ, придающій особенный характеръ его поэмамъ, который въ соединеніи нѣкотораго рода послѣ-обѣденной вольности съ благодушіемъ дѣлаетъ его любимымъ писателемъ свѣтскихъ людей. Въ Римѣ философія могла лишь придать окраску поэзіи, оказать вліяніе на развитіе ораторскаго искуства, установить методъ для юриспруденціи и служить темой для разговоровъ, но она не ложилась въ основу убѣжденій серьезно мыслящихъ людей, не пускала корней въ народную жизнь, не вырабатывала великихъ мыслителей.

Не то было въ Александріи. Здѣсь возникали различныя школы, которыя вносили въ существовавшія тогда системы нѣкоторые новые элементы. Великіе мыслители—Плотинъ, Проклъ. Порфирій—прославили Александрію. Философія ея, кромѣ того, встрѣтила такого соперника, что уже одного антагонизма съ нимъ достаточно было, чтобы увѣковѣчить память объ ней; соперникомъ этимъ было христіанство. Александрійская школа, какъ справедливо замѣчаетъ Сэссе *). имѣла все, что только нужно для величія; на ея сторонѣ были геній. власть, продолжительность существованія. Поддерживая, въ эпоху упадка, производительность одряхлѣвшей цивилизаціи, эта школа создала цѣлую семью знаменитыхъ мыслителей. Плотинъ, истинный основатель александрійской школы, воскресилъ собою Платона, Проклъ далъ человѣчеству новаго Аристотеля, а въ лицѣ Юліана Отступника школа эта властвовала надъ міромъ. Въ теченіи трехъ столѣтій она серьезно соперничала съ величайшей силой, когда либо появлявшейся на землѣ — христіанствомъ. Она пала, побѣжденная въ борьбѣ, но пала лишь вмѣстѣ съ той цивилизаціей, для которой она служила послѣднимъ оплотомъ.

Александрія, центръ обширной торговли. скоро сдѣлалась средоточіемъ наукъ и не уступала въ этомъ отношеніи Аѳинамъ. Александрійская библіотека пользуется слишкомъ большою извѣстностью, чтобы нужно было говорить о ней. Ей и собиравшимся здѣсь людямъ обязаны мы тѣми обширными учеными трудами по литературѣ и философіи, которые принесли столько пользы міру. Мы не можемъ перечислить здѣсь всѣхъ ученыхъ, прославившихъ Александрію, но достаточно указать на Эвклида-математика, Конона и Гиппарха—астрономовъ, Эратосѳена—географа и Аристарха—литературнаго критика. Кромѣ того, тамъ были и философы, а также Лукіанъ, остроумный скептикъ, и поэты: Аполлоній Родосскій, Каллимахъ, Ликофронъ, Трифіодоръ и въ особенности Ѳеокритъ, авторъ нѣжныхъ идиллій.

Александрія представляла любопытное зрѣлище. На ряду съ музеемъ здѣсь основывается и пріобрѣтаетъ огромное значеніе христіанская дидаскалія. Еврей Филонъ и пирронистъ Энесидемъ въ одномъ и томъ же городѣ открываютъ каждый свою школу. Сюда же является Аммоній Саккасъ. Климентъ Александрійскій проповѣдуетъ въ виду Лукіана. Вслѣдъ за Плотиномъ развиваютъ свои идеи Арій и Аѳанасій. Греческій скептицизмъ, юдаизмъ, платонизмъ, христіанство — все это находитъ своихъ истолкователей здѣсь, въ такомъ близкомъ сосѣдствѣ съ храмомъ Сераписъ!

---

*) *Revue des deux Mondes*, 1841, т. III, стр. 783; эта прекрасная статья трактуетъ объ александрійскихъ школахъ.

§ II. Филонъ.

Александрія, какъ мы видѣли, была ареной разнообразныхъ столкновеній, но мы остановимся лишь на борьбѣ нео-платониковъ съ отцами христіанской церкви.

Александрійская школа—довольно неопредѣленное названіе, распространяющееся на всѣхъ мыслителей, желавшихъ укрыться отъ скептицизма въ новой философіи, основанной на совершенно особыхъ принципахъ. Всѣ эти мыслители ни въ какомъ случаѣ не составляютъ одной школы, но они породили извѣстное движеніе и составили эпоху въ исторіи философіи. Замѣтимъ здѣсь, что «Александрійская школа» и нео-платоники—не одно и то же: первая является представительницей всего движенія, а послѣдніе лишь болѣе славнаго момента его.

Еврей Филонъ былъ первымъ нео-платоникомъ. Онъ родился въ Александріи, за нѣсколько лѣтъ до Р. X. Вліяніе греческихъ идей давно уже чувствовалось въ Александріи, и Филонъ комментировалъ еврейскія книги въ духѣ истинно греческой мысли. Онъ обладалъ восточнымъ складомъ ума, но получилъ греческое образованіе, и результатомъ этого была странная смѣсь мистицизма и діалектики *). Платону онъ многимъ обязанъ, но Новой Академіи, быть можетъ, еще больше. Карнеадъ научилъ его не довѣрять чувственному знанію и не признавать разумъ критеріемъ истины.

До этого пункта онъ шелъ вмѣстѣ съ греками и руководился діалектикой. Но въ умственномъ складѣ его былъ еще другой элементъ, кромѣ греческаго, элементъ восточный или мистическій. Если человѣческое знаніе, говорилъ онъ, есть обманъ, то мы должны искать истины въ какой либо высшей сферѣ. Чувства могутъ вводить насъ въ заблужденіе, разумъ можетъ оказаться безсильнымъ, но въ человѣкѣ есть еще особая способность — способность вѣрить. Истинная наука есть даръ Бога; ея имя — Вѣра, ея источникъ — благость Бога; ея причина — благочестіе.

Это воззрѣніе не принадлежитъ Платону, но оно тѣмъ не менѣе носитъ Платоновскій характеръ. Платонъ никогда бы не осудилъ разумъ и не выдвинулъ бы на первый планъ вѣру, однако и онъ полагалъ также, что природа Бога не познаваема, хотя существованіе Его можетъ быть доказано. Въ этомъ отношеніи онъ сходится съ Филономъ. Затѣмъ, хотя Платонъ вообще не считаетъ науку даромъ Бога, но въ одномъ мѣстѣ онъ именно въ этомъ смыслѣ говоритъ о добродѣтели. Весь діалогъ его *Менонъ* посвященъ доказательству того, что добродѣтели нельзя научиться, такъ какъ она не отъ разума человѣка, а есть даръ Бога. Озна-

---

* Св. Павелъ хорошо характеризуетъ національное свойство евреевъ и грековъ, говоря: «евреи требуютъ знаменія (т. е. чуда), греки же ищутъ мудрости (т. е. философіи)». I, Corint, L. I, 22.

комившись съ этими идеями Платона, Филонъ легко могъ возъимѣть намѣреніе приложить ихъ къ философіи и съ этого момента она становится у него теологіей.

Богъ не выразимъ и не постижимъ; въ существованіи его можно убѣдиться, но познать природу его не мыслимо: ὁ δ'ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. Однако знать, что Богъ существуетъ, значитъ знать, что онъ Единъ, совершененъ, однороденъ, неизмѣненъ и лишенъ всякихъ аттрибутовъ. Знаніе всего этого заключается уже въ самомъ знаніи о томъ, что онъ существуетъ; онъ не можетъ быть инымъ, если онъ существуетъ. Но знать, что онъ совершененъ, не значитъ знать, въ чемъ состоитъ его совершенство. Мы не въ состояніи разгадать тайну его сущности, мы можемъ только вѣрить.

Но если мы не въ состояніи познать Бога въ его сущности, то возможно составить себѣ нѣкоторое понятіе о его Божественности, и мы познаемъ ее съ этой стороны въ *Словѣ*. Замѣчательно, что это λόγος или *Слово* (въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно употребляется въ священномъ писаніи) встрѣчается во всѣхъ мистическихъ системахъ. Такъ какъ Богъ непостижимъ и недоступенъ нашему пониманію, то между нимъ и человѣкомъ долженъ быть нѣкоторый посредникъ, который и называется мистиками *Словомъ*. «Слово» согласно Филону есть мысль Бога. Эта мысль двоякаго рода: 1) λόγος ἐνδιάθετος,—мысль, обнимающая всѣ *идеи* (въ Платоновскомъ смыслѣ), т. е. мысль, какъ мысль, и 2) λόγος προφορικός, мысль осуществленная, мысль, воплотившаяся въ мірѣ. Эти три вида божества являются предвѣстіемъ троицы Плотина. Первый видъ—Богъ отецъ, второй—Богъ сынъ, т. е. λόγος, третій—сынъ λόγος'а, т. е. міръ.

Этотъ краткій очеркъ теологіи Филона достаточенъ для поясненія двухъ крупныхъ фактовъ, пониманіе которыхъ весьма важно. Факты эти: во 1-хъ, союзъ платонизма съ восточнымъ мистицизмомъ, и во 2-хъ, совершенно новое направленіе, принятое философіей вслѣдствіе соединенія ея съ религіей. Это направленіе составляетъ характеристическую особенность движенія, порожденнаго александрійской школой. Разумъ былъ признанъ совершенно безсильнымъ въ дѣлѣ рѣшенія великихъ вопросовъ, занимавшихъ тогда философію. Различныя школы руководствовались въ своихъ умозрѣніяхъ различными методами, но результатъ былъ одинъ. Каждая попытка завершалась скептицизмомъ. «Но всетаки, говорятъ мистики, у человѣка есть понятіе о Богѣ и его благости, мы всѣ глубоко вѣримъ въ его существованіе, въ совершенство его природы и, слѣдовательно, въ благодѣтельность его намѣреній. Но такія понятія наши не врождены намъ; если бы они были врождены, то они бы были присущи всѣмъ людямъ и всѣмъ народамъ. Если же эти понятія не врождены, то, спрашивается, какъ они вырабатываются? Не путемъ разума и не путемъ опыта; они даются вѣрою».

Какъ бы мы ни смотрѣли на философію, но она во всякомъ

случаѣ есть порожденіе разума; она есть попытка объяснить путемъ разума тайны, среди которыхъ «мы движемся, живемъ и имѣемъ бытіе». Можно съ полнымъ правомъ сказать: «разумъ неспособенъ рѣшить предложенную ему проблему», но совершенно незаконно прибавлять къ этому: «*поэтому* мы должны призвать на помощь вѣру». Въ философіи разумъ долженъ или властвовать одинъ, или же отречься отъ всякой власти. Никакой компромиссъ здѣсь невозможенъ Если есть нѣчто между небомъ и землею, о чемъ не снилось нашей философіи, нѣчто такое, что не входитъ въ ея область, то мы, конечно, можемъ вѣрить въ это, но никакъ нельзя называть эту вѣру философскою.

Одно изъ двухъ: разумъ или можетъ рѣшить предложенную ему проблему, или не можетъ; въ первомъ случаѣ его попытка вполнѣ философская, во второмъ она безплодна. Стремленіе примѣшивать вѣру къ разуму въ вопросахъ, обращенныхъ исключительно къ разуму, ни къ чему не можетъ привести. Мы отнюдь не хотимъ сказать, чтобы то, что слѣпо принимается вѣрою, не могло бы быть сознательно оправдано разумомъ, но мы утверждаемъ, что призывать вѣру на помощь разуму значитъ лишать изслѣдованіе всякаго философскаго характера. Разумъ можетъ оправдать вѣру, но вѣра не должна влiять на выводы философіи. Лишь только мы отвернемся отъ разума, философія прекращается; съ этого момента всякое объясненіе получаетъ теологическій характеръ и должно быть провѣряемо на основаніи критерія, совершенно отличнаго отъ того, который прилагается къ философскому объясненію.

Первоначально всякое умозрѣніе имѣло теологическій характеръ, но съ теченіемъ времени разумъ сталъ робко предлагать такъ называемыя «естественныя объясненія», а затѣмъ, когда онъ почувствовалъ себя достаточно сильнымъ, чтобы дѣйствовать самостоятельно, философія могла считаться установившейся. Въ раннихъ умозрѣніяхъ Іонянъ мы уже видимъ усилія разума разгадать тайну жизни. По мѣрѣ развитія философіи, все болѣе дѣлалось, однако, очевиднымъ, что философы не только не приближались къ рѣшенію проблемъ, занимавшихъ первыхъ мыслителей, но что только теперь понята какъ слѣдуетъ крайняя трудность этихъ проблемъ. Трудность эта все болѣе и болѣе выяснялась и, наконецъ, составилось убѣжденіе, что она непреодолима. Разумъ признанъ былъ некомпетентнымъ въ дѣлѣ рѣшенія этихъ проблемъ, и тогда-то вѣра, которая такъ долго была въ сторонѣ, снова призвана была изслѣдователями на помощь. Другими словами, философія, сознавъ свое безсиліе, уступила мѣсто теологіи.

Поэтому, когда мы говоримъ, что человѣческая мысль, благодаря александрійской школѣ и христіанству (двумъ единственнымъ духовнымъ силамъ, оказавшимъ существенное вліяніе на эпоху, о которой мы говоримъ) получила теологическое направленіе, то читатель сразу оцѣнитъ важное значеніе этой школы и будетъ

нѣсколько подготовленъ къ послѣдующему изложенію мистическихъ доктринъ Плотина.

ГЛАВА II.

АНТАГОНИЗМЪ МЕЖДУ ХРИСТІАНСТВОМЪ И НЕО-ПЛАТОНИЗМОМЪ.

---

§ I. Плотинъ.

Между тѣмъ какъ христіанство, несмотря ни на какія препятствія, дѣлало быстрые и прочные успѣхи, и апостолы переходили изъ города въ городъ, то встрѣчаемые съ почетомъ, какъ евангелисты, то осыпаемые бранью и побиваемые каменьями, какъ враги, нео-платоники растили сѣмена, посѣянныя Филономъ и не только вырабатывали свою теологію, но и пытались создать на почвѣ ея свою церковь. Новая религія, христіанство, ежедневно вербовала себѣ приверженцевъ, философы же эти были настолько безразсудны, что вообразили, будто старая религія можетъ съ успѣхомъ бороться съ нею.

Христіанству доставались его побѣды безъ особенныхъ усилій. Если взглянуть на него съ чисто нравственной точки зрѣнія, то намъ сразу же бросится въ глаза его неизмѣримое превосходство. Послѣдователи александрійской школы довели до крайняго развитія ту фальшивую тенденцію, которая принесла уже свои плоды въ видѣ ученій циниковъ и стоиковъ,—тенденцію презирать все человѣческое. Плотинъ стыдился, что у него есть тѣло; дальше не могло, кажется простираться презрѣніе къ человѣческой личности. Но на какія цѣли указывали философы съ своей стороны? На экстазъ, на сліяніе личности съ Божествомъ, на Божество, недоступное познанію и любви, Божество, которое можетъ быть созерцаемо только послѣ полнаго отреченія человѣка отъ своей личности.

Нео-платоники потерпѣли неудачу, и совершенно заслуженно. На ихъ сторонѣ были, однако, крупные таланты, и они заставили много говорить о себѣ. Въ исторіи нео-платонизма, какъ замѣчаетъ Сэссе, было три періода. Первый, наименѣе блестящій, но самый плодотворный, связанъ съ именами Аммонія Саккаса и Плотина. Простой александрійскій носильщикъ дѣлается главою школы, и ему внимаютъ умные люди; учениками его были Плотинъ, Оригенъ и Лонгинъ. Эта школа совершенствовалась въ неизвѣстности и, наконецъ, установилась на прочномъ основаніи, выработавъ

свою метафизическую систему. Плотинъ, создавшій ее, читалъ лекціи въ Римѣ съ огромнымъ успѣхомъ. Въ это время александрійская школа вступала во второй періодъ своего существованія. Порфирій и Ямвлихъ придаютъ ей характеръ церковнаго института, и она оспариваетъ у христіанства господство надъ міромъ. Власть достается сначала христіанству въ лицѣ Константина, но нео-платоники отнимаютъ ее у христіанства и занимаютъ его мѣсто въ лицѣ Юліана Отступника. Но замѣтимъ здѣсь одно обстоятельство. Со смертью Константина, христіанство нисколько не утратило своего вліянія, опиравшагося на вырабатываемыя имъ твердыя убѣжденія, а не на поддержку со стороны властителей; это было вліяніе духовное, вѣчно дѣятельное и плодотворное. Между тѣмъ, со смертью Юліана нео-платонизмъ утратилъ свое значеніе, какъ политическое, такъ и религіозное. Съ момента этой утраты начинается третій періодъ нео-платонизма, и геній Прокла озаряетъ его послѣднимъ лучемъ славы. Но Проклъ тщетно пытается воскресить научный духъ платонизма, какъ Плотинъ пытался оживить религіозный духъ язычества. Въ стремленіи къ достиженію своей цѣли Проклъ напрягалъ всѣ усилія, но безуспѣшно. При Юстиніанѣ александрійской школы уже не существовало.

Такова внѣшняя исторія этой школы; обратимся теперь къ выработаннымъ ею доктринамъ. Можно заранѣе ожидать, что въ произведеніяхъ мыслителей-эклектиковъ, каковыми были послѣдователи александрійской школы, мы, по большей части, будемъ встрѣчать повторенія того, что говорилось прежними философами. Но намъ придется, конечно, оставить въ сторонѣ всѣ заимствованныя мнѣнія этой школы и ограничиться только ея оригинальными идеями. Оригинальность ея послѣдователей выразилась въ томъ, что путемъ платоновской діалектики они дошли до мистицизма и пантеизма; они связали ученіе, порожденное востокомъ, съ греческой діалектикой и въ разумѣ искали оправданія вѣры.

Здѣсь мы разсмотримъ главные пункты ученія александрійской школы: ея діалектику, ея теорію троицы и ея принципъ эманаціи. Въ діалектикѣ послѣдователи ея были платонистами, въ своей теоріи троицы—мистиками, а въ ученіи объ эманаціи—пантеистами.

§ II. Александрійская діалектика.

Сущность платоновской діалектики, какъ мы надѣемся, достаточно уже выяснена, такъ что, говоря о Плотинѣ, который руководился ею, мы можемъ не вдаваться относительно ея въ излишнія повторенія. Діалектика лежала въ основаніи александрійской философіи, но не служила, однако, какъ у Платона, опорою *убѣжденіямъ*. Насколько дѣло касалось философіи, какъ продукта человѣческаго разума, діалектика считалась александрійскою школою достаточной, но по ея мнѣнію были еще другія проблемы, не входившія въ сферу философіи, и для нихъ требовался другой методъ.

Плотинъ соглашался съ Платономъ въ томъ, что можетъ быть только наука объ общностяхъ. Все индивидуальное есть лишь феноменъ, быстро исчезающій и не имѣющій дѣйствительнаго бытія; индивидуальное поэтому не можетъ быть объектомъ философіи. Но, спрашивается, не подчинены ли самыя общности, самыя идеи, которыя одни только имѣютъ дѣйствительное бытіе, еще чему-либо высшему? Феномены подчинены нуменамъ, но и нумены подчинены одному нумену; другими словами, чувственный міръ есть только проявленіе идейнаго міра, а идейный міръ, въ свою очередь, есть лишь одинъ изъ видовъ бытія Бога.

Здѣсь возникаетъ вопросъ: какъ получаемъ мы какое бы то ни было знаніе о Богѣ? Чувственный міръ воспринимается нами чувствами; намеки на міръ идейный даютъ намъ *воспоминанія*, пробуждаемыя въ насъ чувственнымъ міромъ, но какимъ образомъ мы достигаемъ послѣдней ступени, какъ познаемъ мы Божество? Я — существо конечное, и потому какимъ образомъ я могу постигнуть Безконечное? Отвѣчая на это, Плотинъ говоритъ, что въ то время, какъ я постигаю Безконечное, я самъ дѣлаюсь существомъ безконечнымъ, т. е. я перестаю быть самимъ собою, тѣмъ конечнымъ существомъ, которое сознаетъ свое отдѣльное бытіе *). Безконечное воспринимается не путемъ разума, такъ какъ онъ конеченъ и распространяется только на конечные объекты, но, благодаря какой-то высшей способности, совершенно безличной, *отождествляющей себя съ своимъ объектомъ*.

Тождество субъекта и объекта, мысли и мыслимаго предмета, есть, по мнѣнію Плотина, единственно возможное основаніе знанія. Этотъ принципъ, составляющій, какъ, вѣроятно, извѣстно хотя нѣкоторымъ изъ нашихъ читателей, основу новѣйшей нѣмецкой философіи, совершенно отличенъ отъ всѣхъ обычныхъ взглядовъ, и для объясненія его мы вынуждены сдѣлать нѣкоторое отступленіе. Принципъ этотъ играетъ такую важную роль въ системѣ нео-платониковъ, что безъ него она теряетъ всякое значеніе.

Знаніе и бытіе (наше) тождественны; для того, чтобы знать больше того, что мы знаемъ, мы должны *быть* больше того, что мы есть. Но отсюда нельзя, однако, вывести нелѣпаго заключенія, что познавать лошадь значитъ быть лошадью. Все, что мы знаемъ объ этой лошади, ограничивается знаніемъ происшедшихъ въ насъ перемѣнъ, произведенныхъ какою-то внѣшнею причиною, и отожествляя происшедшую въ насъ внутреннюю перемѣну съ этой внѣшней причиной, мы называемъ ее лошадью. Здѣсь знаніе и бытіе (наше существо) тождественны. На самомъ дѣлѣ мы ничего не знаемъ объ этой внѣшней причинѣ (лошади), мы знаемъ (сознаемъ) только о состояніи собственнаго нашего бытія и потому сказать, что «во время познаванія лошади мы дѣлаемся лошадью» значитъ только выразить въ необычной формѣ ту мысль,

*) Plotinus, Enn. V, lib. 5, c. 10.

что наше познаваніе есть лишь состояніе нашего бытія, и ничего болѣе. Говоря о предыдущей эпохѣ, мы коснулись въ четвертой главѣ вопроса о воспріятіи и тамъ уже старались доказать, что знаніе есть только извѣстное состояніе нашего сознанія, порожденное нѣкоторой неизвѣстной причиной. Эта-то причина *должна* остаться для насъ неизвѣстной, потому что знаніе есть дѣйствіе, а не причина. Предъ вами яблоко; вы видите его, осязаете, пробуете, обоняете и говорите, что знаете, что оно такое. Но что такое это знаніе? Просто сознаніе различныхъ дѣйствій, производимыхъ на васъ яблокомъ. Предположите, что вы слѣпы и не можете видѣть яблока, тогда у послѣдняго будетъ меньше однимъ качествомъ, т. е. меньше одной стороной, которою онъ можетъ на васъ дѣйствовать. Предположите, что у васъ нѣтъ обонянія и вкуса, тогда въ вашемъ знаніи о яблокѣ явятся еще два пробѣла. Такимъ образомъ, по мѣрѣ того, какъ вы лишаетесь органовъ чувствъ, яблоко теряетъ свои качества, другими словами, теряются для него способы воздѣйствія на васъ, и въ концѣ концовъ ваше знаніе о яблокѣ сведется къ полному отсутствію знанія. Подобнымъ же образомъ отъ прибавленія новыхъ чувствъ, увеличится сумма свойствъ яблока; ваше знаніе возростетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ расширится ваше бытіе. Такимъ образомъ знаніе и бытіе тожественны; знаніе есть состояніе бытія въ моментъ познаванія.

«Если знаніе, говоритъ Плотинъ, есть то же, что познаваемый предметъ, то конечное, какъ таковое, будучи не въ состояніи стать безконечнымъ, никогда не можетъ познать безконечное. Поэтому попытка познать безконечное разумомъ будетъ безполезна; оно можетъ быть постигнуто только тогда, когда мы будетъ знать о немъ непосредственно, παρουσία. Способность, благодаря которой человѣкъ отрѣшается отъ своей личности, есть *экстазъ*. Въ моментъ этого экстаза душа освобождается отъ своихъ матеріальныхъ узъ, отдѣляется отъ своего индивидуальнаго сознанія и поглощается въ безконечномъ разумѣ, отъ котораго она произошла. Въ этомъ экстазѣ душа созерцаетъ истинное бытіе; она отождествляетъ себя съ тѣмъ, что она созерцаетъ».

Энтузіазмъ, на которомъ основанъ этотъ экстазъ, не есть постоянная способность наша, подобная разуму или воспріятію; она является только временами, по крайней мѣрѣ въ теченіи того періода, пока продолжается наше *личное существованіе* въ этомъ мірѣ. Это проблескъ приводящаго насъ въ восхищеніе свѣта, проблескъ, во время котораго *воспоминаніе* измѣняется въ *интуицію*, такъ какъ въ этотъ моментъ плѣнный духъ нашъ возвращается къ породившему его Богу. Узы, приковывающія духъ нашъ къ тѣлу, бренны; Богъ, нашъ отецъ, изъ сожалѣнія къ намъ, сдѣлалъ эти узы, заставляющія насъ страдать, непрочными и тонкими, и въ своей благости посылаетъ намъ по временамъ моменты покоя.

Достоинъ вниманія восточный и мистическій характеръ этого ученія, но въ то же время въ немъ замѣтенъ и Платоновскій эле-

ментъ. Платонъ въ своемъ *Іонѣ* говоритъ о цѣпи вдохновенія, спускающейся отъ Аполлона къ поэтамъ, передающимъ это вдохновеніе рапсодамъ. Послѣднія звенья этой цѣпи суть души людей любящихъ и философовъ, которые будучи не въ состояніи передать дальше этотъ божественный даръ, тѣмъ не менѣе испытываютъ на себѣ его вліяніе. Послѣдователи александрійской школы также допускаютъ божественное вдохновеніе, не то вдохновеніе, которое лишь согрѣваетъ и возвышаетъ душу, но вдохновеніе, открывающее истину, недоступную разуму. Пользуемся ли мы руководствомъ различныхъ наукъ и терпѣливо восходимъ по ступенямъ даілектики, чтобы достигнуть, наконецъ, вершины и сорвать покровъ, скрывающій божество, или же, вмѣсто такого медленнаго восхожденія, мы возносимся на эту вершину внезапнымъ порывомъ, силою добродѣтели или силою любви, въ обоихъ случаяхъ откровеніе это одно и то же. Въ этомъ отношеніи поэтъ, пророкъ и философъ отличаются другъ отъ друга только тѣмъ, что у каждаго изъ нихъ своя особая точка отправленія. Діалектика поэтому, хотя и представляетъ собою важный методъ, не есть, однако, единственный путь, приводящій къ экстазу. Все, что очищаетъ душу и придаетъ ей ея первоначальную простоту, способно вести къ экстазу. При томъ же въ натурахъ людей замѣчаются коренныя различія. Нѣкоторыя души восхищаются красотою и находятся во власти музъ; другія тяготѣютъ къ единству и соразмѣрности: это — философы; третьихъ всего болѣе привлекаютъ нравственныя совершенства, это—тѣ благочестивыя, пламенныя души, которыя живутъ одною религіею.

Такимъ образомъ переходъ отъ простаго ощущенія или воспоминанія къ экстазу можетъ совершаться тремя путями: путемъ музыки (въ древнемъ и широкомъ смыслѣ слова), путемъ діалектики, и путемъ любви или молитвы. Результатъ во всѣхъ этихъ случаяхъ одинъ и тотъ же,—побѣда всеобщаго надъ индивидуальнымъ. Таковъ отвѣтъ александрійской школы на старый, какъ міръ, вопросъ, какъ познаемъ мы Бога. Человѣческому разуму недоступно такое познаніе, потому что онъ конеченъ, а конечное не можетъ вмѣстить въ себѣ безконечное. Но такъ какъ у человѣка всетаки есть понятіе о Божествѣ, то онъ долженъ былъ, разумѣется, пріобрѣсти это понятіе какимъ либо образомъ; спрашивается, какимъ? Христіанскіе отцы церкви, отвѣчая на этотъ вопросъ, имѣли возможность сослаться просто на откровеніе, но послѣдователи александрійской школы на этотъ же вопросъ могли дать лишь крайне неудовлетворительный отвѣтъ, объявивъ, что средствомъ общенія съ Божествомъ является экстазъ, во время котораго душа отрѣшается отъ своей личности и поглощается безконечнымъ разумомъ.

Философія эта служитъ поучительнымъ примѣромъ того, въ какой безвыходный кругъ заводятъ философовъ всѣ подобныя разсужденія. «Бѣдное конечное существо безпокойно суетится въ пропасти

безконечнаго бытія». Это конечное существо усиливается обнять то, чѣмъ само объемлется, и въ этихъ невозможныхъ усиліяхъ изощряетъ свое остроуміе, вполнѣ надѣясь добиться успѣха. Александрійская школа, понимая, что конечное, какъ таковое, не можетъ постигнуть безконечное, была послѣдовательна, предложивъ свою гипотезу о томъ, что конечное становится на нѣкоторый моментъ безконечнымъ; но основа этой гипотезы весьма курьезна. Существуетъ аксіома: конечное *не можетъ* понять безконечное. А между тѣмъ, задача рѣшается такая: какъ *можетъ* конечное постигнуть безконечное, и рѣшеніе ея состоитъ въ томъ, что конечное должно *сдѣлаться* безконечнымъ.

Какъ ни нелѣпо подобное рѣшеніе, но оно выведено сильнымъ умомъ какъ заключеніе изъ посылокъ, которыя считались неоспоримыми. Это не болѣе, какъ одна изъ нелѣпостей, къ которымъ неизбѣжно приводитъ попытка рѣшенія неразрѣшимыхъ задачъ.

§ III. Александрійская троица.

Мы уже замѣтили, что философія александрійской школы была теологіею, теологія же эта сводится къ ученію о троицѣ. Догматъ Св. Троицы, тѣсно связанный съ таинствомъ воплощенія, неотдѣлимымъ съ своей стороны отъ таинства искупленія, составлялъ, по замѣчанію Сэссе, основу христіанской метафизики. Важнѣйшія ереси, каковы аріанство, сабелліанизмъ, ученіе несторіанъ и т. д. вытекали изъ различнаго пониманія этого догмата. Опредѣлить поэтому происхожденіе его въ высшей степени интересно въ историческомъ отношеніи. Нѣкоторые утверждаютъ, что христіанскій догматъ Св. Троицы есть копія съ александрійской троицы, другіе же говорятъ, что, наоборотъ, подражательницей въ этомъ случаѣ была александрійская школа. Обѣ стороны вели объ этомъ ожесточенные споры. Вмѣшиваться въ нихъ мы, однако, не намѣрены, такъ какъ это не относится къ нашему предмету, но считаемъ не лишнимъ отмѣтить этотъ фактъ *).

Сущность александрійской троицы можетъ быть выражена такою формулою: Богъ существуетъ въ трехъ видахъ, но въ тоже время онъ единъ. Въ немъ три отдѣльныя гипостаси (субстанціи, лица), которыя соединяются въ одномъ существѣ. Первая—Единство, (не Единое существо, вообще не Существо, а просто Единство). Вторая есть Разумъ, который тождественъ съ бытіемъ. Третья — всемірная душа, причина всякой дѣятельности и жизни.

*) Тѣ изъ читателей, которые пожелали бы вкратцѣ ознакомиться съ этимъ вопросомъ, могутъ обратиться къ сочиненію Жюль Симона *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, а также и къ вышеупомянутой статьѣ Сэссе, помѣщенной въ *Revue de Deux Mondes*.

Такова формула этого ученія. Посмотримъ, какъ могла діалектика привести къ нему александрійскую школу. Когда мы обозрѣваемъ міръ и замѣчаемъ постоянно происходящія въ немъ измѣненія, то, спрашивается, что̀ прежде всего представляется нашему уму, какъ причина всѣхъ этихъ измѣненій? Жизнь. Весь міръ живетъ, и повидимому живетъ жизнью, подобною нашей. Вникая глубже въ дѣло, мы найдемъ, что эта жизнь порождена какой-то высшей причиной, и эта-то причина и должна быть той «всеобщностью», которую мы отыскиваемъ. Логика говоритъ намъ, что причина эта есть дѣятельность, движеніе. Однако съ однимъ этимъ принципомъ движенія мы не далеко уйдемъ. Скоро для насъ становится очевиднымъ, что безчисленныя явленія природы суть не простыя, но *разумныя* дѣятельности. Не случай управляетъ этимъ міромъ; вездѣ мы открываемъ присутствіе разума. Такимъ образомъ искомая причина найдена; это—разумная дѣятельность. Но спрашивается, что оно такое съ своей стороны, какъ не та таинственная, заключающаяся въ насъ сила, которая руководитъ нами и побуждаетъ насъ ко всему? Что такое эта разумная дѣятельность, какъ не душа? Душа же, побуждающая насъ къ дѣятельности и управляющая нами, есть лишь образъ той души, которая является возбуждающей и правящей силой міра. Богъ, поэтому, есть предвѣчная душа, ψυχή. Это — первая ипостась Божества, по понятію александрійской школы. Но если нѣсколько остановиться на этомъ понятіи, то оно не удовлетворитъ насъ. Діалектикъ, все искусство котораго состоитъ въ группировкѣ и подраздѣленіи съ цѣлью найти полное единство, который всегда занятъ распутываніемъ сложной ткани идей, чтобы выдѣлить изъ многаго чистое и безпримѣсное Единое, діалектикъ, воспитанный въ школѣ Платона и Аристотеля, не можетъ успокоиться на такомъ сложномъ принципѣ, какъ разумная дѣятельность. Въ понятіи объ этой разумной дѣятельности заключается, по меньшей мѣрѣ, двѣ идеи, совершенно отличныя одна отъ другой, именно идея разума и идея движенія. Для этихъ идей можетъ быть найдена какая-либо одна идея общая имъ и выше каждой изъ нихъ, но теперь ни та, ни другая не можетъ считаться послѣднимъ результатомъ анализа. Если подвергнуть анализу идею разума, то окажется, что онъ самъ есть дѣятельность нѣкотораго разумнаго начала, ума, λόγος.

Богъ, поэтому, есть Умъ, абсолютный, вѣчный, неизмѣнный: это—вторая ипостась Божества. Божественный умъ этотъ, νοῦς, выше божественной души, ψυχὴ τοῦ παντός, которая есть причина всякой дѣятельности и управляетъ чувственнымъ міромъ, χορηγὸς τῆς κινήσεως, βασιλεὺς τῶν γιγνομένων. Мы составляемъ себѣ лишь слабое понятіе о величіи этого божественнаго ума, созерцая великолѣпіе чувственнаго міра съ его богами, людьми и растеніями, великолѣпіе, которое есть лишь несовершенное подобіе несравненнаго блеска вѣчной истины. Божественный умъ обнимаетъ всѣ постигаемыя разумомъ Идеи, въ которыхъ нѣтъ несовершенствъ и ко-

торыя недвижимы. Въ мірѣ этихъ идей — золотой вѣкъ, Богъ котораго есть Сатурнъ, ибо Сатурнъ, столь воспѣтый поэтами, есть божественный разумъ; этотъ совершенный міръ, гдѣ, какъ говоритъ поэтъ, «на поляхъ и лугахъ красовались никѣмъ непосаженные цвѣты, и, благодаря западнымъ вѣтрамъ, была вѣчная весна; каждый годъ изъ земли выростали хлѣбныя колосья, но почва не обрабатывалась и не обновлялась. Рѣки долины текли млекомъ и нектаромъ, а изъ дуба сочился медъ». (Овидій).

Этотъ золотой вѣкъ есть Идейный Міръ, вѣчная Мысль вѣчнаго Разума.

Скажемъ нѣсколько словъ объ этомъ νοῦς въ смыслѣ александрійской школы. Это умъ, отвлеченный отъ всего мыслящаго; онъ не размышляетъ, потому что размышлять значитъ пріобрѣтать знанія о чемъ-либо. Человѣкъ, размышляющій или разсуждающій, выводитъ изъ своихъ посылокъ заключеніе, которое онъ съ усиліемъ открываетъ въ нихъ, но Богъ усматриваетъ заключеніе одновременно съ посылками. Знаніе Его похоже на наше, какъ іероглифы похожи на нашу письменную рѣчь. Богъ сразу обнимаетъ мыслью то, къ чему мы приходимъ лишь путемъ разсужденія.

Въ то же время этотъ νοῦς есть вѣчное бытіе, такъ какъ въ немъ соединены всѣ Идеи. Это — νόησις νοήσεως νόησις Аристотеля, или, говоря словами Платона, видѣніе видѣнія, тождество акта зрѣнія и видимаго объекта: ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὅρασις ὁρῶσα, ἄμφω τὸ ἕν. Понятіе это тотчасъ уяснится читателю, если онъ припомнитъ, что мы говорили выше о тождествѣ знанія и бытія.

Можно думать, конечно, что самый рьяный діалектикъ остановится на этой ступени отвлеченія, вполнѣ удовлетворенный. Казалось бы, что анализъ, зашедшій такъ далеко, приблизившійся къ чистой мысли и къ чистому бытію (мысли, отвлеченной отъ всего мыслящаго, и бытія, отвлеченнаго отъ всякихъ формъ) достигъ крайняго предѣла человѣческаго остроумія, послѣдней ступени возможной абстракціи. Но нѣтъ; діалектикъ чувствуетъ себя еще неудовлетвореннымъ, онъ усматриваетъ возможность дальнѣйшаго отвлеченія, полученія еще болѣе простого принципа, и онъ называетъ этотъ принципъ Единствомъ. Богъ, какъ бытіе и мысль, есть Богъ, представленіе о которомъ выработано человѣческимъ разумомъ, и подняться до высшаго понятія о Богѣ человѣкъ не можетъ. Однако уже то, что разумъ нашъ сознаетъ въ этомъ отношеніи свое безсиліе и увѣренъ, что Богъ есть нѣчто невыразимое и непостижимое, приводитъ насъ къ убѣжденію, что, *en dernière analyse*, Богъ не есть Бытіе и Мысль. Что такое мысль? Каковъ ея типъ? Очевидно, типомъ ея служитъ человѣческій разумъ. Но что показываетъ намъ изслѣдованіе человѣческаго разума? Оно приводитъ насъ къ заключенію, что мыслить значитъ сознавать какой-либо объектъ, отъ котораго мыслящій отличаетъ себя. Мыслить значитъ сознавать себя, отдѣлять свою личность отъ всѣхъ другихъ объектовъ, опредѣлять отношеніе своего *я* къ

ие-я. Но внѣ Бога нѣтъ ничего, слѣдовательно, въ этомъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи объ установленіи различій, о самоопредѣленіи и взаимныхъ отношеніяхъ. Такимъ образомъ, Богъ, въ въ своей высшей формѣ, не можетъ думать, онъ не можетъ быть мыслью, но долженъ быть выше ея. Отсюда необходимость третьей ипостаси, которая является третьей лишь въ порядкѣ обнаруженія ея логическимъ анализомъ, но должна быть первой въ порядкѣ бытія; эта ипостась есть Единство, τὸ ἕν ἁπλοῦν.

Единство не есть ни бытіе, ни разумъ, но выше того и другого, выше всякаго дѣйствія, выше всякаго самоопредѣленія и всякаго познаванія. Какъ *сложное* содержится въ *простомъ*, а многое въ единомъ, точно такъ-же простое содержится въ единствѣ. Пока мы не признаемъ этого абсолютнаго единства, мы не овладѣемъ сущностью предмета, ибо какъ возможно составить себѣ понятіе о ней внѣ этого принципа единства? Что такое индивидъ, животное, растеніе, какъ не единство, главенствующее надъ множествомъ? Что какое само множество — армія, собраніе, стадо — если оно не приведено къ единству? Единство вездѣсуще, это — связь, соединяющая части самыхъ сложныхъ предметовъ. Единство безусловно, неизмѣнно, безконечно и въ самомъ себѣ находитъ удовлетвореніе, это не единица въ ариѳметическомъ смыслѣ и не недѣлимая точка. Единство есть абсолютное, всемірное Единое въ его совершеннѣйшей простотѣ. Это — высшая ступень совершенства, идеальная Красота, высшее Добро, πρῶτον ἀγαθόν.

Божество, поэтому, въ его абсолютномъ состояніи, въ его первой и высшей формѣ, не бытіе и не мысль. Недвижимое и неизмѣнное, Божество есть простое Единство или, какъ сказалъ бы Гегель, абсолютное ничто, имманентное отрицаніе. Читатели наши, быть можетъ, съ трудомъ выносятъ эту пытку діалектическихъ ухищреній, но мы просимъ ихъ принять во вниманіе, что заблужденія генія часто болѣе поучительны, чѣмъ истины обыкновенныхъ людей. Нелѣпости и діалектическіе извороты александрійской школы принадлежатъ именно къ числу поучительныхъ. Если мощная логика умовъ выдающихся приводитъ къ выводамъ нелѣпымъ и безплоднымъ, то это, конечно, можетъ лишь внушить намъ благотворное недовѣріе къ способности логики разрѣшить занимающія ее проблемы. Отсюда же мы извлекаемъ урокъ, имѣющій значеніе и для нашего времени. Нынѣшнее увлеченіе нѣмецкой литературой и философіей, конечно, обратитъ вниманіе многихъ молодыхъ людей на тѣ философскія идеи, которыми такъ плодовита Германія. Поэтому-то Плотинъ, который занимался тѣми же вопросами и давалъ на нихъ тѣ же отвѣты, какъ и Германія, представляетъ для насъ особенный интересъ. Нѣмецкіе метафизики вообще ближе стоятъ къ Плотину, чѣмъ къ Платону и Аристотелю, и не трудно понять, почему это такъ. Плотинъ, явившись послѣ того, какъ великіе мыслители перебрали всѣ почти метафизическіе вопросы и перепробовали всевозможные отвѣты на нихъ,

долженъ былъ или впасть въ скептицизмъ, или же рѣшиться не останавливаться ни предъ какимъ, даже самымъ крайнимъ, выводомъ діалектики. Философіи предстояло или отречься отъ самой себя, или же рѣшиться прибѣгнуть къ тираппіи. Философія выбрала послѣднее. Плотинъ, поэтому, не останавливался ни предъ какими нелѣпостями; тамъ, гдѣ разумъ оказывался безсильнымъ, онъ призывалъ на помощь вѣру. Что же касается нѣмецкихъ мыслителей, то и они, выступивъ на философскую арену, послѣ прочнаго утвержденія положительной науки, нашли философію почти въ такомъ же затруднительномъ положеніи, и философіи также приходилось или признать себя несостоятельной, или усвоить деспотическій режимъ, провозгласить свою непогрѣшимость и объявить, что все, доказанное логикой, безусловно истинно.

Эта вѣра въ логику замѣчательна; она можетъ быть поставлена въ сравненіе только съ вѣрою александрійской школы въ экстазъ. Нѣмецкимъ философамъ даже и въ голову не приходитъ, чтобы человѣческая логика могла оказаться несостоятельной въ дѣлѣ раскрытія истины; имъ совершенно чуждъ греческій скептицизмъ относительно критерія достовѣрности. Спокойнымъ, догматическимъ тономъ поучаютъ они васъ на счетъ того, что Божество есть то-то и то-то, и поясняютъ, какъ ничто обратилось въ существующій міръ и какъ вообще нужно понимать многое такое, что совершенно не постижимо. Если вы остановите ихъ и зададите имъ простой вопросъ, какъ они узнали все это и на чемъ основывается ихъ увѣренность въ своей правотѣ, они улыбнутся, добродушно сославшись на разумъ, и снова начнутъ продолжать свое.

Плотинъ былъ умнѣе, хотя и не послѣдовательнѣе. Онъ утверждалъ, что, не смотря на то, что діалектика отчасти убѣждаетъ насъ въ существованіи Бога, но о его природѣ можно говорить только отрицательно: ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τοῦτον λεγόμενας. Мы принуждены, говоритъ Плотинъ, допустить существованіе Бога, хотя собственно неправильно говорить объ этомъ существованіи. Сказать, что онъ выше бытія и мысли, не значитъ еще опредѣлить его сущность, такъ какъ мы этимъ только отличаемъ его отъ того, что онъ не есть. Но что онъ есть, этого мы не можемъ знать, и было бы смѣшно пытаться постигнуть его. За исключеніемъ этого пункта, умозрѣнія александрійской школы представляютъ замѣчательное сходство съ новѣйшей нѣмецкой философіей, сходство, которое будетъ признано всѣми, кто только способенъ открывать тождество идей, несмотря на различную форму выраженія.

Возвратимся, однако, къ александрійской троицѣ. Въ ней мы видимъ совершенный принципъ, Единое, τὸ ἓν ἁπλοῦν, отъ котораго все беретъ начало, но которое само никѣмъ и ничѣмъ не порождено. Происшедшее изъ этого совершеннаго принципа начало наиболѣе совершенно изъ всего, что вообще порождается; начало это есть, поэтому, Разумъ, νοῦς. Подобно тому, какъ разумъ есть

Слово (λόγος) Единаго и проявленіе его силы, такъ-же точно душа есть слово и проявленіе разума, οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ. Такимъ образомъ Божество представляется въ трехъ гипостасяхъ, изъ которыхъ первая есть Совершенный Принципъ, Абсолютное Единство, τὸ ἓν ἁπλοῦν, вторая — Первый Разумъ, τὸ νοῦν πρῶτος, и третья — Душа міра.

Эта троица сильно напоминаетъ тройственную природу Бога въ системѣ Спинозы, который говоритъ, что Богъ есть безконечное бытіе, имѣющее два безконечныхъ аттрибута — протяженіе и мысль. Бытіе это, обладающее протяженіемъ и мыслью только какъ аттрибутами, отличается лишь по формѣ выраженія отъ Плотиновскаго принципа абсолютнаго или Единаго, но въ сущности совершенно сходно съ нимъ. Безконечное бытіе Спинозы есть также самая высшая ступень абстракціи, до которой только можетъ дойти логика; это — то, чему нельзя ничего приписать, но что само является конечнымъ предикатомъ всего. Дѣленія и подраздѣленія, какъ бы далеко они ни простирались, должны остановиться здѣсь, предъ этимъ безусловнымъ, неограниченнымъ Нѣчто, — предъ тѣмъ, что Проклъ называетъ не-бытіемъ, μὴ ὄν, но что неправильно называть «ничто», μηδέν.

Невозможно передать эту теорію такъ, чтобы не дать читателю замѣтить грубыхъ противорѣчій ея. Она есть плодъ сильной логики, отправляющейся отъ ложныхъ посылокъ. Философъ разсуждаетъ въ этомъ случаѣ такъ: мнѣ предстоитъ найти то, что лежитъ въ основѣ тайны бытія, великую Первую Причину; для этого я долженъ исключать послѣдовательно, одно за другимъ, все, что не представляется самосущимъ, самоудовлетворяющимся, что не можетъ быть принято за необходимое первое начало всего, за ἀρχή. Прежніе философы разсуждали именно такимъ образомъ, но они не настолько были знакомы съ условіями изслѣдованія, какъ послѣдующіе мыслители. Вышеуказаннымъ пріемомъ и установлены были такія основныя начала, какъ Вода, Воздухъ, Душа, Число, Сила. Но въ эпоху александрійской школы требовалось нѣчто болѣе тонкое. Послѣдователи ея возбуждали тѣ-же вопросы, но при этомъ они уже имѣли въ виду неудачи своихъ предшественниковъ. Мысль, какъ основное начало, не удовлетворяла ихъ, равно какъ и отвлеченное бытіе. Они говорили, что есть нѣчто выше мысли, нѣчто выше бытія, это то, что *мыслитъ*, то, что *существуетъ*. Это нѣчто, неопредѣлимое и невыразимое, и есть основное начало. Оно есть нѣчто самоудовлетворяющееся, самосущее; ничего нельзя представить себѣ выше его. Согласно древнему индійскому сказанію, міръ поддерживается слономъ, стоящимъ на спинѣ черепахи, которая не имѣетъ подъ собой ни какой опоры. Въ этомъ сказаніи мы видимъ грубую попытку рѣшенія той же проблемы. Занятый ею умъ, принужденъ на чемъ-нибудь остановиться, но гдѣ бы онъ ни остановился, ему приходится признаться прямо или косвенно, что конечнымъ резуль-

татомъ его поисковъ должно быть *ничто*, ибо лишь только онъ припишетъ какое-нибудь свойство тому, на чемъ онъ остановился, онъ тотчасъ же принужденъ допустить вслѣдъ за этимъ дальнѣйшее нѣчто. Если предположить, что черепаха стоитъ на спинѣ какого-либо другого животнаго, то неизбѣжно является вопросъ, на чемъ стоитъ это другое животное? Логика, рѣшающая этотъ вопросъ, необходимо должна въ концѣ концовъ признать ничто, Абсолютное Отрицаніе. Мысль эту можно выразить различно, но ея сущность отъ этого не измѣнится, и въ этомъ случаѣ Плотинъ и Гегель могутъ подать другъ другу руку.

Если мы бросимъ взглядъ на исторію греческой философіи, начиная отъ «воды» Ѳалеса и до «Абсолютнаго Отрицанія» Плотина, мы не въ состояніи будемъ отдѣлаться отъ мысли о безплодности метафизики. Столько лѣтъ усиленной работы, столько блестящихъ умовъ, посвятившихъ ей себя, и всетаки по прошествіи цѣлаго ряда вѣковъ остаются тѣ же вопросы, и только въ нелѣпостяхъ отвѣтовъ стало больше остроумія. Но можно ли, однако, считать весь этотъ трудъ вполнѣ потеряннымъ? Даромъ ли потрачены эти долгіе годы усилій? Всѣ ли эти блестящіе умы трудились напрасно? Нѣтъ; серьезныя попытки рѣдко остаются безъ результатовъ. Эти вѣковыя усилія мысли не безплодны; они воспитывали человѣчество, они убѣдили его по крайней мѣрѣ въ томъ, что безконечное не можетъ быть постигнуто конечнымъ, и что человѣку, какъ существу конечному, доступно только знаніе явленій. Вообще эти усилія, столь безплодныя по непосредственнымъ ихъ результатамъ, были для насъ важнымъ косвеннымъ урокомъ. Философія грековъ имѣетъ такія же высокія преимущества, какъ и великія произведенія ихъ искуства и литературы; ихъ умозрѣнія послужили образцомъ для послѣдующей философіи и воспроизводились ею. Исторія новѣйшей метафизической философіи проникнута тѣми же стремленіями, которыми одушевлены были греки, тѣ же вопросы поднимаетъ она и тѣ же отвѣты предлагаетъ на нихъ.

§ IV. Ученіе объ Эманаціи.

Метафизики ставятъ три вопроса: можетъ ли человѣческое знаніе быть абсолютно истиннымъ? какова природа Бога? какъ начался міръ? Говоря о различныхъ попыткахъ рѣшенія этихъ вопросовъ, мы остановились на александрійской школѣ, которая съ своей стороны дала на нихъ слѣдующіе отвѣты: 1) Человѣческое знаніе необходимо лишено достовѣрности; но это невыгодное обстоятельство находитъ себѣ поправку въ гипотезѣ экстаза, во время котораго душа отождествляется съ безконечнымъ. 2) Природа Бога выражается въ тройственномъ Единствѣ, въ трехъ гипостасяхъ Единаго Существа. 3) Міръ образовался путемъ *Эманаціи*.

Этотъ третій отвѣтъ заключается во второмъ. Богъ, какъ

Единство, не есть бытіе, но онъ становится бытіемъ въ силу Эманаціи отъ его Единства (Разумъ), а также въ силу другой Эманаціи отъ его разума (Душа), и образовавшаяся такимъ путемъ душа, въ ея проявленіяхъ, есть Міръ.

Обыкновенно дуализмъ является постояннымъ вѣрованіемъ тѣхъ, которые допускаютъ какое-либо различіе между міромъ и его создателемъ. Юпитеръ, организующій Хаосъ, богъ Анаксагора, тратящій свою силу на созданіе, *деміургъ* Платона, побѣждающій матерію и управляющій ею и движеніемъ, недвижимая мысль Аристотеля, все это — дуалистическія вѣрованія. Вообще избѣгнуть дуализма—нелегкая задача.

Если Богъ отличенъ отъ міра, то дуализмъ неизбѣженъ. Если онъ отличенъ отъ міра, то онъ долженъ отличаться отъ него своею сущностью. Но въ такомъ случаѣ, на вопросъ—какъ начался міръ, нѣтъ отвѣта, ибо при этомъ условіи міръ долженъ существовать одновременно съ Богомъ.

Все затрудненіе здѣсь заключается въ слѣдующемъ: Богъ или сотворилъ міръ, или нѣтъ. Если онъ сотворилъ его, то, спрашивается, изъ чего? Логика говоритъ, что онъ не могъ создать его изъ ничего, ибо изъ ничего можетъ получиться только ничто; поэтому Богъ долженъ былъ создать міръ изъ своей субстанціи. Но если такъ, то, слѣдовательно, міръ тожественъ Богу и долженъ былъ уже ранѣе содержаться въ немъ, иначе Богъ не могъ бы создать его изъ себя. Но такое отожествленіе Бога съ міромъ есть пантеизмъ, и тогда вопросъ не рѣшается, но измѣняется лишь постановка его. Если Богъ создалъ міръ не изъ своей субстанціи, то онъ могъ создать его лишь изъ какой-либо субстанціи, уже существовавшей, и въ такомъ случаѣ вопросъ опять остается безъ отвѣта.

Христіане и послѣдователи александрійской школы рѣшили этотъ вопросъ на самомъ дѣлѣ одинаковымъ и только повидимому различнымъ образомъ. Христіане говорили, что Богъ создалъ міръ изъ ничего, силою своей всемогущей воли, такъ какъ для всемогущества все возможно, и одно дѣло столь же легко, какъ и всякое другое. Послѣдователи же александрійской школы говорили, что міръ отличенъ отъ Бога больше *по дѣйствію*, чѣмъ по сущности, такъ какъ міръ есть проявленіе его воли или его разума.

Такимъ образомъ, по ученію этой школы, міръ есть Богъ; но Богъ не есть міръ. Не признавая, слѣдовательно, необходимости двухъ основныхъ началъ, александрійская школа удерживаетъ различіе между создателемъ и созданіемъ. Богъ, согласно этому воззрѣнію, не смѣшивается съ матеріею, и тѣмъ не менѣе философія освобождается отъ трудности объяснить присутствіе двухъ вѣчно существующихъ и вѣчно отличныхъ основныхъ началахъ.

Плотинъ путемъ своей діалектики пришелъ къ необходимости признать Единство основою бытія; тѣмъ же путемъ онъ пришелъ къ заключенію, что единство не можетъ быть единичнымъ, ибо

тогда не могло бы существовать Многое. Если многое предполагаетъ единое, то и единое преполагаетъ многое. Всякое начало порождаетъ послѣдующее начало присущею ему неизъяснимою силою, которая не умаляется отъ этого порожденія. Эта неизъяснимая и неисчерпаемая сила дѣйствуетъ безъ перерыва, изъ поколѣнія въ поколѣніе, пока она не достигнетъ предѣловъ возможнаго.

Законъ этотъ управляетъ міромъ и его вліянія не можетъ избѣгнуть само Божество. Въ силу этого закона всѣ существа, образующія, согласно діалектикѣ, одну іерархію, начинающуюся Богомъ и оканчивающуюся чувствующей матеріей, составляютъ одну нерасторжимую цѣпь, такъ какъ каждое существо есть необходимый продуктъ предшествующаго существа и производитель послѣдующаго.

На вопросъ, что̀ заставляетъ единство обращаться въ множество и отъ чего Богъ проявляется въ мірѣ, Плотинъ отвѣчаетъ: принципъ Единаго въ смыслѣ элейцевъ уже давно признанъ недостаточнымъ. такъ какъ Божество, не имѣющее разума, не можетъ быть совершенно. Аристотель говоритъ, что Божество, не размышляющее, недостойно уваженія. Слѣдовательно, если разумъ присущъ Божеству. то оно необходимо должно быть дѣятельно; ибо можно ли назвать дѣйствительной силой такую силу, которая ничего не производитъ. Поэтому Богъ по самому существу своему необходимо долженъ былъ создать міръ.

Богъ, слѣдовательно, есть по самой природѣ своей Создатель, ποιητής. Онъ подобенъ солнцу, отдающему отъ себя лучи безъ потери своего вещества: οἷον ἐκ φωτός, τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμψιν. Весь этотъ наплывъ новыхъ явленій, эти постоянныя измѣненія, это рожденіе и смерть, все это — проявленія непрерывно дѣйствующей силы. Проявленія эти не имѣютъ абсолютнаго бытія и постоянства. Индивидуальное гибнетъ, потому что оно индивидуально; только всеобщее существуетъ постоянно. Индивидуальное конечно и преходяще; всеміpное безконечно и безсмертно. Богъ есть *единственно* истинное Бытіе, мы же и всѣ *остальныя существа и предметы* — преходящія *проявленія Его. И, однако*, смерть страшитъ робкаго, невѣжественнаго человѣка, робкаго именно вслѣдствіе его невѣжества. Между тѣмъ, умереть значитъ начать жить истинною жизнью. Правда, со смертію мы лишаемся ощущенія, освобождаемся отъ страстей и интересовъ, отъ условій пространства и времени, отрѣшаемся отъ своей личности, но зато мы покидаемъ этотъ міръ и возрождаемся въ Богѣ, отдѣлываемся отъ этой эфемерной и жалкой индивидуальности и погружаемся въ бытіе безконечнаго. Смерть есть переходъ къ истинной жизни. Нѣкоторые слабые намеки на нее, нѣкоторое подавляющее насъ указаніе на невыносимый для чувства смертнаго блескъ, являются въ краткіе моменты экстаза, когда душа сливается съ безконечнымъ, хотя она и не можетъ долго пребывать въ немъ. Эти чудные, хотя и

краткіе моменты обнаруживаютъ предъ нами Божество и показываютъ, что въ глубинѣ нашей личности таится лучъ Божественнаго свѣта, постоянно стремящійся освободиться и возвратиться къ своему источнику. Умереть значитъ начать жить истинной жизнью, и умирающій Плотинъ, отвѣчая въ предсмертной агоніи на вопросы друзей, сказалъ: «Я стараюсь освободить заключенное во мнѣ Божество».

Этотъ мистицизмъ заслуживаетъ вниманія уже потому, что онъ указываетъ на ходъ человѣческой мысли. Мы видѣли, что у многихъ предшествовавшихъ мыслителей была весьма сильная тенденція къ униженію личности. Отъ Гераклита до Плотина стремленіе это постоянно усиливалось. У циниковъ и стоиковъ оно составляло сущность ихъ философской системы. Платонъ безмолвно, а иногда и явно санкціонировалъ его. Убѣжденіе въ ничтожествѣ человѣка, въ томъ, что ему никогда не достигнуть въ этомъ мірѣ истины, внушало философамъ презрѣніе къ человѣческой личности. Доктрины ихъ естественно заставляли ихъ проклинать закрѣплявшія ихъ невѣжество узы и стремиться покинуть сковывавшій ихъ міръ. Но даже съ жизнью, которую мы клянемъ, насъ соединяетъ таинственная связь, и наши воззрѣнія рѣдко ведутъ насъ къ самоубійству. Помимо самоубійства, ничего не оставалось, кромѣ аскетизма, этого нравственнаго убійства. Такъ какъ у человѣка не доставало мужества совсѣмъ разстаться съ этимъ міромъ, то онъ старался всетаки вести жизнь, насколько можно удаленную отъ земныхъ страстей и условій, и въ этомъ состояніи онъ съ радостью встрѣчалъ смерть, какъ переходъ къ истинной жизни.

ГЛАВА III.

ПРОКЛЪ.

Плотинъ пытался связать философію съ религіею и привлечь вѣру къ рѣшенію вопросовъ, не разрѣшимыхъ путемъ разума. Неизбѣжнымъ результатомъ этихъ попытокъ былъ мистицизмъ. Но, хотя мистическій элементъ играетъ важную роль въ его ученіи, онъ, однако, не доходилъ до тѣхъ крайнихъ нелѣпостей, которыя естественно вытекали изъ этого элемента. Нельзя, однако, сказать того же о его преемникахъ и въ особенности о Іамвлихѣ, который творилъ чудеса и объявилъ себя верховнымъ жрецомъ вселенной.

Александрійская школа въ лицѣ Прокла, сдѣлала послѣднее усиліе, и въ лицѣ же его потерпѣла окончательное пораженіе. Онъ

родился въ Константинополѣ въ 412 году. Еще въ ранніе годы онъ отправился въ Александрію, гдѣ училъ Олимпіодоръ, а оттуда въ Аѳины и здѣсь, благодаря Плутарху и Сиріану, ознакомился съ ученіями Платона и Аристотеля. Впослѣдствіи, посвященный въ ѳеургическія таинства, онъ избранъ былъ верховнымъ жрецомъ вселенной.

Теологическая тенденція еще болѣе замѣтна у Прокла, чѣмъ у Плотина. Проклъ считалъ орфейскія поэмы и халдейскія изрѣченія божественными откровеніями и находилъ, что, при надлежащемъ ихъ истолкованіи, они могутъ быть истиннымъ источникомъ философіи. Въ этомъ истолкованіи и заключается все его ученіе.

«Ясныя созданія древнихъ поэтовъ, прекрасные человѣческіе образы древней религіи, сила, красота и величіе, все, что обитаетъ въ долинахъ, на вершинахъ, покрытыхъ соснами, въ лѣсахъ, гдѣ медленно течетъ рѣка или струится кремнистый ручей, въ оврагахъ, или въ глубинѣ водъ, — все это исчезло и уже не находитъ въ насъ вѣры. Но въ душѣ сохранилась еще потребность выразить свои прежнія чувства, и старый инстинктъ приводитъ на память прежнія имена. Теперь же, вы переселились въ звѣздный міръ, духи и Боги, населявшіе эту землю вмѣстѣ съ человѣкомъ, какъ съ своимъ другомъ» *).

Вдохнуть жизнь въ эти отжившія Божества и воскресить прекрасныя языческія вѣрованія, придавъ имъ новый смыслъ, — было постоянной цѣлью александрійской школы.

Проклъ поставилъ вѣру выше науки. Вѣра, по его мнѣнію, была единственною способностью, посредствомъ которой можно было познать Бога, т. е. Единое. «Философъ, говоритъ онъ, есть жрецъ не одной, но всѣхъ религій, другими словами, онъ долженъ своими разъясненіями примирить всѣ вѣрованія. Разумъ есть выразитель вѣры». Но Проклъ сдѣлалъ одно исключеніе; была религія, которую онъ не въ состояніи былъ терпѣть и которую онъ не пожелалъ выяснять.

Понимая, такимъ образомъ, свою миссію, Проклъ, конечно, могъ быть только эклектикомъ. Такъ какъ философія въ его глазахъ была лишь выразительницей религіи, то онъ удовольствовался доктринами своихъ предшественниковъ и не обнаруживалъ никакихъ поползновеній установить собственную систему. Аристотеля онъ называлъ «философомъ разсудка», и считалъ чтеніе его сочиненія лучшей подготовкой къ изученію философіи. По его словамъ, они учатъ насъ пользоваться своимъ умомъ, а также знакомятъ насъ съ формами мысли. Послѣ этой подготовки должно слѣдовать, по его мнѣнію, изученіе Платона, котораго онъ называлъ «философомъ разума» и единственнымъ руководителемъ въ области идей, т. е. вѣчныхъ истинъ. Читатель, вѣроятно, замѣтитъ различіе между умомъ и разумомъ, которое впослѣдствіи снова введено было Кан-

*) Piccolomini въ переводѣ Кольриджа.

томъ и на необходимости котораго такъ сильно настаивали Кольриджъ и его послѣдователи. Платонъ былъ кумиромъ Прокла. Каждое слово учителя равносильно было, въ глазахъ благоговѣвшаго предъ нимъ ученика, изрѣченію оракула. Повсюду въ сочиненіяхъ Платона онъ находилъ какой-то сокровенный и загадочный смыслъ; простѣйшіе разсказы его принималъ за возвышенныя аллегоріи. Любовь Сократа къ Алкивіаду послужила Проклу темой для цѣлаго тома мистическихъ толкованій.

Любопытно прослѣдить, какъ измѣнялся взглядъ различныхъ школъ на философію. Сократъ понималъ надпись на Дельфійскомъ храмѣ «познай самого себя» въ смыслѣ совѣта обратиться къ изученію психологіи и этики. Онъ заглянулъ внутрь себя и извлекъ нѣсколько истинъ, которыя не могли быть поколеблены скептицизмомъ. Вотъ почему Сократъ, говоритъ его біографъ, разсуждалъ о справедливости и неправдѣ, о святости и нечестіи.

Платонъ также искалъ въ самомъ себѣ основу философіи, но изрѣченію «познай самого себя» онъ придавалъ совершенно иное значеніе. Человѣкъ, по его мнѣнію, долженъ изучать самого себя съ тою цѣлью, чтобы, ознакомившись вполнѣ съ своимъ умомъ, онъ могъ бы познавать вѣчныя идеи, воспоминанія о которыхъ пробуждались чувствомъ. Самопознаніе Платона имѣло скорѣе діалектическій, чѣмъ этическій характеръ, оно направлено было къ созерцанію вѣчнаго бытія, а не къ регулированію нашихъ земныхъ дѣйствій.

Александрійская школа, также занимавшаяся объясненіемъ надписи на дельфійскомъ храмѣ, совершенно отвергла толкованіе Сократовское, а Платоновское довела до крайнихъ выводовъ. Комментируя «Перваго Алкивіада» Платона, Проклъ говоритъ: «познай самого себя, чтобы узнать ту сущность, изъ которой ты произошелъ. Познай заключенное въ тебѣ Божество, чтобы познать то Божественное Единое, лучемъ котораго является твоя душа. Познай свой собственный разумъ для того, чтобы имѣть доступъ ко всѣмъ знаніямъ». Это не слова Прокла, но таковъ смыслъ многихъ страницъ, написанныхъ имъ подъ вліяніемъ его исполненной энтузіазма діалектики.

Въ сочиненіяхъ Прокла насъ поражаетъ та откровенность и рѣшительность, съ которыми онъ объявляетъ метафизику единственно возможной наукой. Капитальная ошибка метафизическаго умозрѣнія наивно выставляется имъ на показъ, какъ абсолютная истина. Ни въ одной изъ древнихъ философскихъ системъ ошибка эта не является въ такомъ неподкрашенномъ видѣ. Если бы мы желали убѣдиться въ безплодности метафизики вообще, то всего лучше обратиться къ сочиненіямъ Прокла, который, какъ слѣдуетъ имѣть въ виду, только довелъ до послѣднихъ выводовъ посылки, установленныя другими.

По его ученію, іерархія идей, представляющая послѣдовательную генерацію отъ самой обстрактной до самой конкретной идеи,

въ точности соотвѣтствуетъ іерархіи реальныхъ сущностей, которая точно также представляетъ послѣдовательную генерацію отъ самого абстрактнаго (единства) до самаго конкретнаго (явленія). Поэтому взаимныя отношенія идей, законы, въ силу которыхъ онѣ подчинены другъ другу, словомъ, всевозможныя группировки человѣческихъ понятій, суть, по ученію Прокла, выраженія реальныхъ причинъ, ихъ дѣйствій, ихъ комбинацій и вообще всего строя вселенной *).

Это вполнѣ откровенно. Метафизиковъ упрекали въ томъ, что они въ самихъ себѣ ищутъ того, что лежитъ *внѣ* ихъ, разсчитывая обрѣсти искомое въ своихъ собственныхъ понятіяхъ о немъ. Мы, «философы разума», признаемъ, что анализъ души можетъ только разъяснить намъ ея природу, но ничего не даетъ больше. Проклъ же смѣло утверждаетъ, что познать природу души значитъ познать всю вселенную. Съ его точки зрѣнія это вполнѣ послѣдовательно. Но можно съ полнымъ правомъ спросить, какъ доходитъ человѣкъ до такого познанія? Конечно, не путемъ простаго самонаблюденія, потому что въ такомъ случаѣ всѣ философы дошли бы до этого познанія; даже не путемъ размышленія. Но какъ? Вотъ что говоритъ объ этомъ Проклъ.

«Меркурій, вѣстникъ Юпитера, объявляетъ намъ его отеческую волю и такимъ образомъ обучаетъ насъ наукамъ; какъ иниціаторъ всякихъ изслѣдованій, онъ сообщаетъ намъ, его ученикамъ, духъ изобрѣтательности. Наука, нисходящая въ душу съ высоты, совершеннѣе всякой науки, добытой изслѣдованіями; знаніе же, заимствованное нами у другихъ людей, наименѣе совершенно. Открытіе есть проявленіе энергіи души. Нисходящая съ высоты наука наполняетъ душу вліяніями высшихъ причинъ. Боги раскрываютъ предъ нами эту науку самымъ присутствіемъ своимъ и своимъ свѣтомъ, а также и показываютъ намъ весь строй вселенной».

Такимъ образомъ, мистики, прибѣгая къ откровеніямъ свыше, освобождены отъ необходимости руководиться обычными методами изслѣдованія. Послѣдовательность и въ этомъ отношеніи на сторонѣ Прокла, но это—та послѣдовательность, которая заставляетъ договариваться до абсурдовъ.

---

*) Такова же доктрина Гегеля.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ О ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Со смертью Прокла александрійская школа, а вмѣстѣ съ ней и философія окончили свое существованіе. Религія, и только религія, казалось, могла удовлетворительно разрѣшить смущавшіе человѣчество вопросы. Философія стала играть ту подчиненную роль, которую послѣдователи александрійской школы предназначили Аристотелевой логикѣ. Утративъ всякую самостоятельность, философія сдѣлалась прислужницей религіи.

Такъ завершился кругъ философскихъ изслѣдованій. Со времени Ѳалеса разумъ отдѣлился отъ вѣры; но онъ снова соединился съ ней при александрійской школѣ. Вѣка, наполняющіе промежутокъ между этими эпохами, прошли въ безпомощной борьбѣ съ неодолимыми препятствіями.

Существуетъ огромная разница между дѣтскимъ вопросомъ іонійскаго мыслителя и наивной нелѣпостью александрійскаго мистика, но и тотъ, и другой стоятъ тѣмъ не менѣе на одной и той же почвѣ: они смотрятъ на одно и то же волнующееся море, стараясь разглядѣть берега и не предчувствуя, что философія «есть тотъ сводъ, чрезъ который виднѣется неизвѣданный міръ съ границами, постоянно блѣднѣющими по мѣрѣ того, какъ мы приближаемся къ нему».

Несмотря на вѣковыя усилія, философы эти, какъ мы видимъ, прикованы къ одному и тому же мѣсту; взоры александрійскаго метафизика и іонійскаго мыслителя жадно устремлены на одинъ и тотъ же предметъ, которымъ ни тотъ, ни другой не могутъ овладѣть. Все это было бы невыразимо грустно, еслибы мы не находили утѣшенія въ убѣжденіи, что эти философы не подвинулись впередъ потому, что имъ не удалось напасть на тотъ единственно вѣрный путь, который надежно велъ къ цѣли послѣдующихъ мыслителей. Тѣмъ не менѣе это зрѣлище полной неудачи оставляетъ послѣ себя тяжелое чувство. Нельзя безъ грусти вспомнить о всѣхъ этихъ не сбывшихся надеждахъ, о заблужденіяхъ столькихъ замѣчательныхъ умовъ. Но мы можемъ, однако, извлечь отсюда нѣкоторый урокъ, и, надѣемся, онъ будетъ понятъ тѣми, кто слѣдилъ за нашимъ изложеніемъ,—урокъ о безплодности философіи, урокъ, равно-

сильный почти доказательству невозможности для человѣческаго ума справиться съ тѣми вопросами, къ рѣшенію которыхъ подстрекаетъ человѣка его спекулятивная пытливость. Здѣсь подтверждается справедливость глубокомысленнаго замѣчанія Огюста Конта, что во всякаго рода изслѣдованіяхъ существуетъ постоянное и необходимое соотвѣтствіе между размѣрами нашихъ дѣйствительныхъ умственныхъ потребностей и размѣромъ нашихъ настоящихъ или будущихъ знаній.

Но всѣ эти великіе мыслители, о заблужденіяхъ которыхъ мы говорили, жили не даромъ. Они оставили, правда, великія проблемы философіи въ томъ видѣ, въ какомъ они нашли ихъ, но нельзя сказать, чтобы и человѣчество они оставили такимъ же, какимъ нашли его. Метафизика, конечно, остается до сихъ поръ еще такою областью, гдѣ возможно только сомнѣніе, но умъ человѣческій, изслѣдуя эту область, до нѣкоторой степени узналъ свою слабость и свою силу. Греческая философія была ошибкой, но изслѣдованія греческихъ мыслителей имѣли огромное значеніе. Всевозможные методы испытывались и отвергались, но это служило важной подготовкой къ установленію истиннаго метода.

Кромѣ того, греческая философія возвела этику на степень науки. Согласно языческой религіи, вся нравственность состояла въ повиновеніи волѣ боговъ; снискать ихъ благосклонность — это все, что требовалось отъ человѣка. Греческая философія открыла глаза людямъ на важность человѣческаго поведенія и тѣхъ нравственныхъ принциповъ, которые должны занимать мѣсто умилостивленій. Заслуги Сократа въ этомъ отношеніи громадны. Онъ отвергалъ умилостивленіе боговъ, какъ дѣло нечестивое, и училъ, что только нравственное поведеніе можетъ доставить человѣку счастіе въ этой и будущей жизни. Но этика грековъ въ лучшемъ случаѣ была узкой и эгоистической. Нравственность ихъ, какъ бы ни была она возвышенна и глубока, касалась только личности и въ незначительной мѣрѣ распространялась на семью, но о томъ, что мы называемъ соціальными отношеніями, греческая этика едва ли имѣла какое-либо представленіе. Грекъ не шелъ дальше того, чтобы сообразоваться въ своемъ *личномъ* поведеніи съ справедливыми принципами. Только благодаря христіанству, этика стала не только индивидуальной, но и соціальной.

Человѣчество такъ далеко подвинулось въ этомъ направленіи, такъ серьезны были его усилія развить соціальную равно какъ и индивидуальную этику, что въ этомъ отношеніи мы можемъ смотрѣть нѣсколько свысока на успѣхи греческой морали, какъ на нѣчто заурядное; но сами по себѣ и они были значительны, и мы должны отвести имъ почетное мѣсто въ исторіи человѣчества.

Со смертью Прокла, древняя философія окончила свое существованіе. Всѣ тѣ, которые слѣдовали за нимъ, хотя и называли себя философами, были на самомъ дѣлѣ религіозными мыслителями,

пользовавшимися философскими формулами. Никто изъ нихъ не брался за рѣшеніе трехъ главныхъ вопросовъ философіи: какъ начался міръ, что такое Богъ, какова сущность человѣческаго знанія? Религіозные мыслители, во всѣхъ своихъ аргументахъ, діалектическихъ ухищреніяхъ, дѣленіяхъ и подраздѣленіяхъ, отводили философіи второстепенное мѣсто; во всѣхъ крупныхъ вопросахъ рѣшающее значеніе имѣла только вѣра.

Послѣдующія эпохи называются обыкновенно эпохами христіанской философіи, но выраженіе «христіанская философія» совершенно неправильно. Христіанинъ можетъ быть, конечно, философомъ, но говорить о христіанской философіи значитъ злоупотреблять словами. Подъ именемъ христіанской философіи слѣдуетъ, конечно, понимать христіанскую метафизику, а эта послѣдняя можетъ имѣть цѣлью рѣшеніе метафизическихъ проблемъ на основаніи христіанскихъ принциповъ. Но что̀ такое христіанскіе принципы, какъ не ученіе, которое *возвѣщено* намъ, *какъ откровеніе*, Христомъ, и внушено и принято вѣрою, такъ какъ разумъ въ этомъ отношеніи совершенно не компетентенъ?

О философіи могла бы быть рѣчь лишь въ такомъ случаѣ, еслибъ метафизическія проблемы рѣшались путемъ разума, но если онѣ рѣшаются путемъ вѣры, то слово «философія» совершенно неумѣстно. Философія по самому существу своему сводится къ размышленію, точно такъ-же какъ религія сводится къ вѣрѣ. Поэтому никакой религіозной философіи быть не можетъ; въ самыхъ словахъ «религіозная философія» заключается противорѣчіе. Философія можетъ заниматься тѣми же вопросами, какъ и религія, но методы и основные принципы той и другой совершенно различны. Религія можетъ призывать на помощь философію, но при этомъ роль философіи должна быть совершенно подчиненная, состоящая въ поясненіи догматовъ религіи, въ примиреніи ихъ и указаніи на ихъ примѣненіе. Это не религіозная философія, но религія и философія, причемъ послѣдняя лишается права самостоятельно рѣшать вопросы, но можетъ только примирять рѣшенія религіи и разума.

Изъ этихъ замѣчаній понятно, почему въ нашемъ сочиненіи, имѣющемъ дѣло исключительно съ философіей, нѣтъ мѣста такъ называемой христіанской философіи, относящейся собственно къ исторіи религіи.

Ниже намъ снова предстоитъ быть свидѣтелями великой борьбы и грустныхъ неудачъ, снова придется слѣдить за развитіемъ грандіозныхъ, но безплодныхъ попытокъ, которыя въ теченіи вѣковъ неоднократно возобновлялись возвышенно-смѣлымъ умомъ человѣка. Великіе люди съ ихъ великими надеждами опять предстанутъ предъ нами и будутъ останавливать наше вниманіе на тѣхъ слѣдахъ, которые оставлены ими въ пустынѣ, гдѣ всякій признакъ растительности оказывается миражемъ, гдѣ нѣтъ ни плодовъ, ни цвѣтовъ, ни жилищъ, въ пустынѣ сухой, безъ проложенныхъ дорогъ и

безмолвной, но обширной, очаровывающей, внушающей внутренній благоговѣйный трепетъ. Во второй части этого труда мы послѣдуемъ за этими путниками въ ихъ гигантскомъ предпріятіи, чтобы увидѣть, въ концѣ концовъ, какъ «безуспѣшно борется удрученная воля бѣднаго человѣчества съ безжалостной судьбой», чтобы вынести въ заключеніе то простое и полезное убѣжденіе, что «истиной часто можно скорѣе овладѣть, смиренно склоняясь къ землѣ, чѣмъ летая подъ облаками».